وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ (القرآن)

نَضَّرَ اللّٰہُ اِمْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِیْثًا فَحَفِظَہٗ حَتّٰی یُبَلِّغَہٗ غَیْرَہٗ (الحدیث)

قرآن وحدیث است شفاء دل رنجور
قانون واشارات وشفارا نہ شناسیم

خزائن السنن

جلد اول

افادات

محدث اعظم وامام اہل سنت وحامل علوم نبویہ

حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ

الجامع المرتب حضرت مولانا رشید الحق خان عابد

ناشر مکتبہ صفدریہ
نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (القرآن)

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَءًا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتّٰى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ (الحديث)

قرآن وحدیث است شفاءِ دل رنجور

قانون واشارات وشفا رانہ شناسیم

خزائن السنن

(جلد اول)

تالیف

ابو الزاہد مولانا **محمد سرفراز خان** صفدر دامت برکاتہم

الجامع المرتب حضرت مولانا رشید الحق خان عابد

مکتبہ صفدریہ | نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

خزائن السنن جلد اوّل

مع مقدمہ دفائن السنن

ترمذی شریف کی مع اضافات ان تقریروں کا مجموعہ جو شیخ الحدیث حضرت مولانا ابو الزاہد محمد سرفراز خان صفدر ترمذی شریف پڑھاتے وقت مختلف سالوں میں بیان کرتے رہے جن کو عزیزم المولوی الحافظ القاری رشید الحق خان عابد سابق مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ نے مرتب کیا اور کئی مقامات پر اصل عبارات کے ساتھ تقابل بڑی محنت کے ساتھ راقم الحروف نے کیا اور بعض اغلاط کی تصحیح کی مگر پھر بھی طبع اوّل میں کتابت اور بعض حوالہ جات کی اغلاط رہ گئی تھیں۔ طبع دوم کے لیے حضرت شیخ الحدیث صاحب دام مجدہم نے بیماری، پیرانہ سالی اور گوناگوں مصروفیات کے باوجود خود ان اغلاط کی تصحیح فرمائی اور فن حدیث اور سند سے متعلق ضروری اصطلاحات پر مشتمل نہایت علمی مقدمہ کا اضافہ فرمایا۔ شائقین علم حدیث کے لیے یہ تقاریر گرانقدر علمی ذخیرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق بخشے۔ آمین

حافظ عبد القدوس خان قارن

مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم، گوجرانوالہ

طبع نہم............جولائی ۲۰۱۴ء

نام کتاب............ خزائن السنن جلد اول (تقریر ترمذی شریف)

مؤلف............ امام اہل سنت شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ

مطبع............ مکی مدنی پرنٹرز لاہور

تعداد............ بارہ سو پچاس (۱۲۵۰)

قیمت............ -/۴۰۰ (چار سو روپے)

ناشر............مکتبہ صفدریہ نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

فہرست مضامین خزائن السنن

حصہ اوّل

دفائنُ السُّنن

مقدمۂ

خزائنُ السُّنن

از: شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالزاہد محمد سرفراز خان صفدر دام مجدہم

مُبَسمِلاً وَّ مُحَمِّدلاً وَّ مُصَلِّیاً وَّ مُسَلِّماً ۔ اَمَّا بَعْدُ : ترمذی شریف کی تقریر جو پڑھتے وقت عزیزم رشید الحق خان عابد (المتولد، صفر ۱۳۸۱ھ مطابق ۲۱، جولائی ۱۹۶۱ء) نے مرتب کی تھی وہ بفضلہ تعالیٰ طبع ہوگئی مگر بعض مقامات پر اصل کتابوں کی طرف مراجعت نہ ہو سکنے کی وجہ سے اغلاط رہ گئیں اور کئی غلطیاں کتابت کی وجہ سے ہوگئیں اب اس طبع میں امکانی حد تک اغلاط کی اصلاح کردی گئی ہے۔ مزید اغلاط کی نشاندہی کرنے والے حضرات کا تہ دل شکریہ ادا کیا جائے گا۔ خزائن السنن طباعت کے بعد جب مختلف رسالوں میں برائے تبصرہ ارسال کی گئی تو متعدد حضرات علماء کرام نے اس کی تعریف اور توصیف کی مثلاً ماہنامہ الحق اکوڑہ خٹک وغیرہ اور حق چار یار وغیرہ رسالوں میں بڑے جاندار اور شاندار الفاظ میں تبصرہ کیا گیا اور رسالہ حق چار یار ماہ ذوالحجہ ۱۴۱۲ھ ص۵۳ میں یہ شکوہ بھی لکھا جو بالکل بجا ہے کہ: "کتاب ہر اعتبار سے مکمل ہے لیکن کیا ہی اچھا ہوتا اگر کتاب کی خصوصیات پر مختصر سا مقدمہ بھی شامل کر لیا جاتا۔ ہم امید کرتے ہیں کہ اساتذہ حدیث اور طلباء دورۂ حدیث خزائن السنن سے بے نیاز نہیں رہیں گے ..... الخ"

تبصرہ نگار موصوف کی توجہ دلانے سے مقدمہ میں تین چیزوں کی ضرورت محسوس ہوئی:

۱۔ فنِّ حدیث اور سند کی چند ضروری اصطلاحات۔

۲۔ ترمذی شریف کا مقام، افادیت، اہمیّت اور فضیلت۔

۳۔ ترمذی شریف کے مشہور اور متداول شروح وحواشی جن سے ترمذی شریف کے سمجھنے

میں مدد ملتی ہے۔

اسی ترتیب سے نہایت اہم باتیں عرض کی جارہی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں :

۱۔ فنِ حدیث اور سند کی چند ضروری اصطلاحات	حدیث کا لُغوی اور اصطلاحی معنیٰ، حدیث کی تعریف موضوع، فائدہ، حجیّت حدیث، خبرِ واحد کی حُجّیّت اور انواع کتب حدیث وغیرہ چند اُصولی باتیں

احسان الباری لفہم البخاری حصّہ اول میں درج ہیں یہاں نہایت ہی اختصار کے ساتھ بعض دیگر مزید باتیں عرض کی جاتی ہیں تاکہ طلبۂ حدیث ان سے مُستفید ہو سکیں اور ان کو لمبی کتابوں میں بکھرے ہوئے مضامین تلاش نہ کرنے پڑیں۔

حدیث : حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر کو کہتے ہیں۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے سامنے کسی نے کوئی بات کی یا کوئی کام کیا آپؐ نے وہ بات سُنی اور کام دیکھا اور اُس سے منع نہ کیا تو یہ بھی حدیث ہے کیونکہ نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرما کر اس کا جواز ثابت کر دیا اور تقریر کا لُغوی معنیٰ ثابت کرنا ہے۔

سُنّت : بعض محدثین کرامؒ کے نزدیک لفظ حدیث اور سنّت مترادف الفاظ ہیں اور بعض کے نزدیک لفظ حدیث صرف قول پر اور سنت ہر سہ (قول و فعل و تقریر) پر اطلاق ہوتا ہے۔

(توجیہ النظر ص۳)

صحیح لذاتہ : روای حدیث میں دو صفتیں لازم ہیں۔ ایک علمی جس کو ضبط و اتقان کہتے ہیں ضبط صدر ہو یا ضبط کتاب اور دوسری عملی جس کو عدالت اور تقویٰ کہتے ہیں۔ اگر سند کے جملہ راوی تام الضبط اور اعلیٰ درجہ کے عادل ہوں اور درمیان سے کوئی راوی چھوٹ نہ گیا ہو اور اس میں کوئی ادرعلّت اور شذوذ بھی نہ ہو تو اس کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں۔

صحیح لغیرہٖ : وہ ہے کہ اس کے راوی درجہ اُولیٰ کے رواۃ کے ہم پلّہ نہ ہوں مگر ہوں ثقہ اور وہ حدیث متعدد طرق اور اسانید سے مروی ہو۔

حسن لذاتہ : اگر راوی میں صحیح کی باقی تمام شرطیں موجود ہوں مگر ضبط میں کچھ کمی ہو تو وہ حسن لذاتہ ہے۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۳۲)

حسن لغیرہ: وہ ہے جس کے کسی راوی میں حفظ کی کمی ہو اور وہ حدیث کسی دوسری سند سے بھی مروی ہو۔ (تدریب ص۱۰۳) اور اسی طرح اگر روایت میں ضعف ارسال تدلیس اور جہالت راوی کی وجہ سے ہو مگر دوسری سند سے بھی وہ روایت مروی ہو۔ (تدریب الراوی ص۱۰۴)

مرفوع: وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست قولاً یا فعلاً یا تقریراً ثابت ہو۔

متصل: وہ حدیث ہے جس کی سند اوّل سے آخر تک ملی ہوئی ہو اور درمیان کا کوئی راوی ساقط نہ ہو۔

مُسند: وہ حدیث ہے جس کی سند کے سب راویوں کے نام مذکور ہوں۔

متواتر: وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں اتنے کثیر ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو۔

مشہور: وہ حدیث ہے جو اگرچہ متواتر نہ ہو مگر ہر دور میں بہت سے راویوں نے اسے روایت کیا ہو اور دو یا دو سے زیادہ طرق سے مروی ہو۔

عزیز: وہ حدیث ہے جس کی سند میں کسی مقام میں کم سے کم دو راوی ہوں۔

فردِ مطلق: وہ حدیث ہے جسکی سند میں کوئی تابعی منفرد ہو۔

فردِ نسبی: وہ حدیث ہے جسکی سند میں تابعی کے بعد کوئی راوی اکیلا ہو۔

غریب: وہ حدیث ہے جس کی سند میں کسی جگہ کوئی راوی اکیلا ہو محض غرابت صحت کے منافی نہیں۔ بخاری شریف کی پہلی اور آخری دونوں حدیثیں غریب ہیں۔

مَوقوف: وہ ہے جو کسی صحابیؓ (یا تابعیؒ) کا قول اور فعل ہو اس کو اثر بھی کہتے ہیں جس کی جمع آثار ہے۔

مُرسل: وہ روایت ہے جس کو کوئی تابعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے اور صحابی کا نام نہ لے۔

منقطع: وہ روایت ہے جس کی سند میں اوّل سے یا درمیان سے یا کہیں سے کوئی راوی چھوٹ گیا ہو اور بعض کے نزدیک اگر تابعی چھوٹ گیا ہو تو اس کو مقطوع اور اس سے نچلا کوئی راوی

چھوٹ گیا ہو تو اس کو منقطع کہتے ہیں ۔

مُعضل: وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا زائد راوی لگاتار چھوٹ گئے ہوں، ورنہ منقطع ہو گی۔

مُضطرب: وہ حدیث ہے جس میں راوی مختلف ہوں کوئی راوی کا نام یا متنِ حدیث ایک طرح بیان کرتا ہے اور کوئی دوسری طرح اور بظاہر راوی ایک درجہ کے ہوں، اور حدیث کے ورود کا تقدم اور تاخر بھی معلوم نہ ہو۔

مُعنعن: وہ حدیث ہے جس کو راوی عَنْ عَنْ کے الفاظ سے نقل کرتے ہوں۔

مُسلسل: وہ حدیث ہے جس کو بیان کرتے وقت ہر راوی اپنے اُستاد کے حدیث بیان کرتے وقت کی کسی صفت اور حالت کو نقل کرے وہ صفت قولی ہو فعلی ۔ (تدریب ص۳۸۰) جیسا کہ بخاری ص۲ج۱ میں حدیث تحریک الشفتہ ہے حالانکہ اس کاروائی کا حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ رواۃ صرف اپنے ضبط و اتقان کا ثبوت دیتے ہیں کہ حدیث بیان کرتے وقت استاد کی یہ کیفیت تھی ۔

شاذ: وہ روایت ہے کہ کوئی ثقہ راوی ثقات کی مخالفت کرے اور جمع و تطبیق کی کوئی معقول صورت نہ ہو۔

مُنکر: وہ روایت ہے کہ ضعیف راوی ثقات کی مخالفت کرے ۔

مقبُول: وہ حدیث ہے کہ صدقِ رواۃ کی وجہ سے جمہور کے نزدیک اس کی روایت قابلِ قبول ہو اور اس پر عمل واجب ہو۔

مَردُود: وہ حدیث ہے جس کی سند کے راویوں کا صدق راجح نہ ہو اور اس پر عمل رَوا نہ ہو۔

مُعلّق: وہ روایت ہے جس کی مصنف نے شروع سند سے ایک یا زیادہ راوی چھوڑ دیئے جائیں جیسا کہ مشکوٰۃ شریف میں ہے اور بخاری شریف میں کافی تعداد میں اس قسم کی تعلیقات ہیں کہ مصنف نے اپنے استاد یا اوپر کی سند بیان نہیں کی ۔

مُدلّس: کا لغوی معنی چھپانا ہے اور اصطلاح میں وہ حدیث ہوتی ہے کہ اس کو کوئی

ایسا راوی روایت کرتا ہو کہ وہ جس استاد سے روایت کرتا ہو اس سے ملاقات کی ہو یا اس کا ہم عصر ہو مگر اس سے روایت کو نہ سنا ہو اور ایسے الفاظ سے بیان کرتا ہو جن سے شبہ ہوتا ہو کہ اس سے روایت سنی ہے حالانکہ نہ سنی ہو فنِ حدیث میں تدلیس بڑا جرم ہے ۔

قال شعبۃ الزنا اھون من التدلیس ۔ (نووی شرح مسلم ص ۱۶۳/۱)

مُدلِّس راوی عَنۡ سے روایت کرے تو وہ حجت نہیں اِلّا یہ کہ وہ تحدیث کرے یا اس کا کوئی ثقہ متابع ہو مگر یہ یاد رہے کہ صحیحین میں تدلیس مضر نہیں ۔ وہ دوسرے طرق سے سماع پر محمول ہے ۔ (مقدمۂ نووی ص ۱۸، فتح المغیث ص ۷۷ و تدریب الراوی ص ۱۴۴)

مُعَلَّل : وہ حدیث ہے کہ بظاہر تو وہ عیوب سے پاک ہو مگر اس میں طعن کا کوئی پوشیدہ سبب موجود ہو جس کو اس فن کے حاذق اور ماہر ہی سمجھ سکتے ہیں یہ ہر کہ ومہ کا کام نہیں ہے ۔

مُدرج : وہ حدیث ہے جس میں راوی کا اپنا کلام درج ہو جائے اور یہ وہم پیدا ہوتا ہو کہ یہ کلام بھی حدیث ہی ہے یا دو حدیثوں کے الگ الگ متن ہوں جو دو سندوں سے مروی ہوں مگر غلطی سے ان کو ایک ہی اسناد سے روایت کیا جائے ۔

مُتابع : اگر کسی روایت کو بظاہر کوئی راوی اکیلا بیان کرتا ہو مگر کوئی دوسرا راوی بھی اس روایت کے بیان کرنے میں اس کا ساتھ دیتا ہو تو متفرد راوی کو مُتابَع (بصیغۂ اسم مفعول) اور اس کی تائید کرنے والے کو مُتابِع (بصیغۂ اسم فاعل) کہتے ہیں ۔

شاھد : وہ ہے کہ کسی حدیث کا متن ایک صحابیؓ سے مروی ہے اور دوسرا صحابیؓ بھی لفظاً و معنیً یا صرف معنیً اس حدیث کا مفہوم بیان کرے تو اس کو شاہد کہتے ہیں اور کتبِ حدیث سے متابعات و شواہد کی جستجو کا نام اعتبار ہے ۔

مُحکم : وہ حدیث ہے جس کے مقابل اور تعارض میں کوئی اور حدیث نہ ہو ۔

مُختلف الحدیث : دو متعارض حدیثیں ہوں مگر ان کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہو ۔

مقلوب : وہ سند ہے جس میں راویوں کے ناموں میں تقدیم و تاخیر ہو جائے جیسے مُرّۃ بن کعب اور کعب بن مُرّۃ اور کبھی متن بھی مقلوب ہو جاتا ہے ۔

مُصحَّف : وہ سند ہوتی ہے جس میں تغییر نقطے کی وجہ سے ہو جیسے جسم اور حسم ۔

مُحَرَّف : وہ سند ہوتی ہے جس میں تغیرِ شکل وصورت کی بنا پر ہو جیسے حفص اور جعفر۔
مجہول العین : وہ راوی ہے جس کا نام مذکور ہو مگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہو اور اس کی توثیق نہ کی گئی ہو اور اس کو مبہم بھی کہتے ہیں ۔
مجہول الحال : اگر ایسے ہی راوی سے دو سے زیادہ راوی روایت کریں اور اسکی توثیق نہ کی گئی ہو تو وہ مجہول الحال ہے اور اس کو مستور بھی کہتے ہیں ۔
مُختلط : وہ حدیث ہے کہ اس کا راوی ہو تو ثقہ لیکن بڑھاپے یا نابینا ہونے کی وجہ سے یا کتب ضائع ہونے کی وجہ سے روایت میں گڑبڑ کرجاتا ہو ایسے راوی کی روایت اختلاط سے پہلے کی حجّت ہے مگر اختلاط کے بعد کی روایت حجّت نہیں ۔ (تدریب ص۵۲۲)
ضعیف : وہ حدیث ہے جس میں کوئی راوی اختلاط، کمی حفظ اور فسق وغیرہ کے طعن سے مطعون ہو ۔

موضوع : وہ جعلی اور بناوٹی روایت ہوتی ہے جس کو کوئی کذّاب اور دجّال راوی خود وضع کرے یا کسی سے روایت کرے اور اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرات صحابہ کرامؓ کی طرف کرے۔ موضوع حدیث کا بغیر تصریحِ وضع کے بیان کرنا حرام اور سنگین جُرم ہے اور وہ حدیث من کذب علیّ فلیتبوأ مقعدہ من النّار ۔ اور حدیث من تعمّد علیّ کذبًا ۔ الحدیث ۔ (بخاری ص۲۱ ج۱) کا مصداق ہے ۔ جمہور اہلِ اسلام اس کاروائی کو گناہ کبیرہ اور بڑا جُرم قرار دیتے ہیں جب کہ امام الحرمین (ابو المعالی عبد الملکؒ المتوفی ۴۷۸ھ) کے والد امام ابو محمد عبد اللہ بن یوسف الجوینیؒ (المتوفی ۴۳۸ھ) جعلی حدیث بنانے اور بیان کرنے والے کی تکفیر کرتے ہیں ۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۵۹ و فتح الباری ص۳۲۸ ج۱)
یہ سب تحقیق شرح نخبۃ الفکر، تدریب الراوی، مقدمہ ابن الصلاح ، فتح المغیث، توجیہ النظر، مقدمہ شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ الملحقۃ باوائل المشکوٰۃ اور الرسالۃ فی فن اصول الحدیث المنسوبۃ الی السید الشریف الجرجانیؒ وغیرہ کتب اُصولِ حدیث سے ماخوذ ہے ۔

مزید کچھ اور اصطلاحات

صحّاح ستّہ : حدیث کی مشہور چھ کتابیں بخاری، مسلم، نسائی، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ

جمہور محدثین کرامؒ کے نزدیک جن میں علامہ ابن الطاہر المقدسیؒ اور حافظ عبد الغنیؒ وغیرہ شامل ہیں۔ صحاح ستّہ سے یہی چھ کتابیں مُراد ہیں مگر محدّث علائیؒ اور حافظ ابن حجرؒ چھٹی کتاب بجائے ابنِ ماجۃ کے مسند دارمی بتاتے ہیں اور امام المجد بن اثیرؒ اور علامہ السر قسطیؒ چھٹی کتاب مؤطا امام مالکؒ بتاتے ہیں (حاشیہ تدریب الراوی ص۹۱، ص۱۰۰)

صحیحین: بخاری شریف اور مسلم شریف۔

الاربعۃ: نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور عند الجمہور ابن ماجۃ اور السنن الاربعۃ سے بھی یہی چار مراد ہوتی ہیں۔

شیخین: حضرات صحابہ کرامؓ میں شیخین حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو اور محدّثین کرامؒ میں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کو اور فقہاء احناف میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کو (جب کہ طرفین امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کو اور صاحبین امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کو) اور حکماء میں شیخ ابونصر فارابیؒ اور ابنِ سیناؒ کو کہتے ہیں۔

متفق علیہ: وہ حدیث ہوتی ہے جس پر امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کا اتفاق ہو۔ (تدریب ص۸۷) اور بعض کے نزدیک جب کہ دونوں ایک ہی صحابیؓ سے روایت کریں۔ (سبل السلام ص ۱/۱۶)

علیٰ شرطہما: اکثر محدّثین کرامؒ کے نزدیک وہ حدیث ہے جس کی سند کے راوی باعیانہم بخاری اور مسلم ہی کے راوی ہوں۔ (اور اس سے علیٰ شرط البخاری اور علیٰ شرط مسلم کا مطلب بھی بآسانی سمجھ آسکتا ہے۔) امام نوویؒ، امام ابنِ دقیق العیدؒ، علامہ ذہبیؒ، حافظ ابن الصلاحؒ اور حافظ ابنِ حجرؒ کی یہی رائے ہے۔ (حاشیہ شرح نخبۃ الفکر ص۳۱ و تدریب الراوی ص۶۷) اور حافظ ابن الطاہر المقدسیؒ اور حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ راوی اگرچہ بخاری اور مسلم کے نہ ہوں مگر ضبط و عدالت میں ان کی مثل ہوں۔ (تدریب ص۶۸)

رجال الصحیح: سے بخاری کے راوی مُراد ہوتے ہیں کیونکہ مطلق صحیح کے لفظ سے بخاری ہی مُراد ہوتی ہے۔ (مفتاح السعادۃ ص ۱۵/۲۲)

قب : ترمذی شریف کے حاشیہ میں بکثرت لفظ قب آتا ہے۔ یہ قاضی ابوبکر بن العربی کا مخفف ہے جو عارضۃ الاحوذی شرح الترمذی کے مؤلف ہیں۔ (عارضۃ کا معنیٰ القدرۃ علی الکلام اور الاحوذی کا معنیٰ المشمر فی الامور والقاہر لہا ہے۔ مقدمۂ تحفۃ الاحوذی ص۱۸۲) یعنی کمربستہ مستعد اور عالی ہمت۔

نو : ترمذی شریف کے حاشیہ میں یہ لفظ بھی آتا ہے جو نووی کا مخفف ہے جو مشہور محدّث اور شارح مسلم ہیں۔

۱۲ : اکثر کتابوں میں جہاں عبارتیں اور حاشیے ختم ہوتے ہیں وہاں یہ عدد ہوتا ہے جو ابجد کے لحاظ سے ح ۸ اور د ۴ کا عدد ہے یعنی یہاں آخری حد اور انتہاء ہے مضمون ختم ہوا اور آگے کچھ نہیں۔

ن : بعض عبارتوں پر ن کا حرف ہوتا ہے۔ یہ نسخہ کا مخفف ہے یعنی ایک نسخہ میں یہ عبارت بھی ہے۔

الیٰ : اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اس نسخہ کی عبارت یہاں تک ہے۔ الیٰ غایت کے لیے ہے۔

۲۔ ترمذی شریف کا مقام اور افادیت

حضرت امام ترمذیؒ کے ضروری حالات خزائن السنن حصہ اوّل ص۱۷ تا ص۲۰ میں مذکور ہیں۔ ترمذی شریف تقریباً چار ہزار (۴۰۰۰) احادیث پر مشتمل ہے۔ اسکو الجامع بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں فنِ حدیث کی جملہ اقسام موجود ہیں جو آٹھ ہیں۔ حضرت مولانا سیّد محمّد انور شاہ صاحبؒ نے ان کو یوں جمع کیا ہے۔ ؎

سِیَر[۱] و آداب[۲] و تفسیر[۳] و عقائد[۴] رقاق[۵] و اشراط[۶] و احکام[۷] و مناقب[۸]

(معارف السنن ص۱۸ ج۱)

اور ترمذی سُنن بھی ہے اس لیے کہ اس کو فقہی ابواب پر مرتّب کیا گیا ہے۔ (ایضاً ص۱۸، ص۱۹) ترمذی شریف بڑی جامع۔ اہم اور متبرک کتاب ہے۔ علامہ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں: ومن کان فی بیتہ ھذا الکتاب یعنی الجامع فکانما ف

بیتہ نبی یتکلم (تذکرۃ الحفاظ ص۱۵۵ ج۲) امام سیوطیؒ قوت المغتذی ص۲ ج۱ میں ترمذی شریف کے بعض فوائد بیان کرتے ہیں کہ:

۱۔ امام ترمذیؒ ہر حدیث کے عنوان اور مضمون پر باب قائم کرتے ہیں۔

۲۔ حدیث کے بیان کرنے کے بعد صحیح، حسن، غریب اور ضعیف وغیرہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔

۳۔ رُوات کی توثیق وتضعیف کرکے ان کی جرح وتعدیل واضح کرتے ہیں۔

۴۔ جو راوی کنیت کے ساتھ مشہور ہیں ان کے نام، ولدیت اور قبیلہ کا ذکر کرتے ہیں اور جن بعض راویوں کے کہیں نام اور کہیں نسبت آجاتی ہے تو ان کی کنیّت بیان کرتے ہیں تاکہ توحّد یا تعدّد کا شبہ پیدا نہ ہو۔

۵۔ حضرات صحابہ کرامؓ کے نام اور ان کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رؤایت اور سماعت اور تابعینؒ کے ناموں کی جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے حدیث نہیں سُنی ہوتی تصریح کر دیتے ہیں تاکہ مرفوع، مُسند اور مُرسل کا فرق نمایاں ہو جائے۔

۶۔ ایک یا زائد حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات باسند نقل کرکے آگے وفی الباب کے عنوان سے دیگر بعض حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اس باب میں دیگر حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات بھی ہیں۔

۷۔ فن حدیث کی ضروری ابحاث کے بعد حضرات فقہاء کرامؒ کے فقہی مذاہب اور اختلافات بیان کرتے ہیں کہ کس امام اور فقیہ کا کیا مسلک ہے؟ مقدمۂ تحفۃ الاحوذی ص۱۷۶ میں علامہ ابن سید الناسؒ کے حوالہ سے چند مزید فوائد نقل کیے ہیں۔

۸۔ شاذ قسم کی روایات کا تذکرہ بھی کرتے ہیں کہ یہ یہ روایات شاذ ہیں۔

۹۔ موقوف حدیث کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ حدیث اس وجہ سے موقوف ہے۔

۱۰۔ مدرج کا ذکر بھی کرتے ہیں کہ اتنا حصّہ حدیث میں راوی کا اپنا کلام درج ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز محدّث دہلویؒ نے ترمذی شریف کی مزّیت کی ایک وجہ

۱۱۔ یہ بیان کی ہے کہ ترمذی کی ترتیب عمدہ ہے اور اس میں احادیث کا تکرار نہیں۔

دلبستان المحدثین مترجم ص۱۱۲)

مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۷۵ میں الحافظ ابوالحسن علی بن الاثیر (المتوفیٰ ۶۳۰ھ) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتب حدیث میں ترمذی اکثرھا فائدۃً واحسنها ترتیبًا واقلها تکرارًا ... الخ ہے اور مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۹۰ تا ص۱۹۵ میں بعض مزید فوائد نقل کیے ہیں اور کل تعداد پندرہ ۱۵ بتائی ہے۔

امام سیوطیؒ علامہ ذہبیؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ صحت کے لحاظ سے ترمذی کا درجہ نسائی اور ابو داؤد کے بعد ہے اس لیے کہ ترمذی میں مصلوب (محمد بن سعید الاسدی الشامی جس نے عمدًا چار ہزار حدیثیں وضع کی تھیں اور اسی زندقہ اور جرم کی پاداش میں اسے سولی پر لٹکایا گیا تھا۔ تہذیب التہذیب ص۱۸۶/۹) اور کلبی (محمد بن السائب ابوالنضر الکوفی النسابۃ متہم بالکذب ورُمِیَ بالرفض المتوفی ۱۴۶ھ تہذیب ص۱۷۸/۹) کی روایتیں بھی ہیں۔ (تدریب الراوی ص۹۹) لیکن ملا کاتب چلپیؒ (المتوفی ۱۰۵۳ھ) کشف الظنون (ص۲۷۵/۱) میں لکھتے ہیں کہ صحت کے اعتبار سے بخاری اور مسلم کے بعد ترمذی کا درجہ ہے کیونکہ مصلوب اور کلبی کی روایات نقل کر کے امام ترمذیؒ نے انکی تضعیف کی ہے تاکہ کوئی انکی روایات سے مغالطہ نہ کھائے۔ یا ان کو محض متابعات اور شواہد میں لائے ہیں، ان کی روایات سے استدلال نہیں کیا۔ مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوریؒ لکھتے ہیں: فالظاهر هو ما قال صاحب کشف الظنون۔ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۸۰)

امام ترمذیؒ کا فقہی مسلک اس میں خاصا اختلاف ہے کہ امام ترمذیؒ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ (المتوفی ۱۱۷۶ھ) تحریر فرماتے ہیں: واما ابو داؤدؒ والترمذیؒ فهما مجتهدان منتسبان الی احمدؒ واسحاقؒ وکذا ابن ماجۃؒ والدارمیؒ فیما نری ... الخ (انصاف ص۵۸) اور اسی رائے کو مولانا تھانویؒ (المتوفی ۱۳۶۲ھ) نے اختیار کیا ہے۔ (بحوالہ مصنفین صحاح ستہ ص۱۳۶ والثوب

الجلی علی الترمذی صکہ) اور حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ امام ترمذیؒ کو الشافعی بتاتے ہیں۔ (فیض الباری ص۵۸ ج۱، العرف الشذی ص۲۹، ص۹۳ و حسنات الاخیار للصّارم ص۱۰۶)

۳۔ ترمذی شریف کے مشہور شروح وحواشی

حضرات محدثین کرامؒ نے قدیماً وحدیثاً ترمذی شریف کے بے شمار شروح وحواشی لکھے ہیں۔ بعض یہ ہیں:۔

۱۔ عارضۃ الاحوذی: قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی المالکیؒ (المتوفی ۵۴۶ھ)

۲۔ المنقح الشذی: حافظ فتح الدین محمد بن عبداللہ المعروف بابن سید الناس الیعمریؒ۔ (المتوفی ۷۳۴ھ)

۳۔ شرح الجامع: حافظ زین الدین عبدالرحمٰن بن احمد بن رجب الحنبلیؒ (المتوفی ۷۹۵ھ)

۴۔ شرح الترمذی: علامہ سراج الدین عمر بن علی الملقنؒ (المتوفی ۸۰۴ھ)

۵۔ العرف الشذی: شیخ الاسلام سراج الدین عمر بن رسلان البلقینیؒ (المتوفی ۸۰۵ھ)

۶۔ شرح الترمذی: حافظ زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین العراقیؒ (المتوفی ۸۰۶ھ)

۷۔ شرح الترمذی: حافظ ابوالفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانیؒ (المتوفی ۸۵۲ھ) اس شرح کا ذکر حافظ صاحبؒ نے فتح الباری ص۳۳ ج۱ میں بایں الفاظ کیا ہے۔ کما بینتہ فی اوائل شرح الترمذی۔

۸۔ اللباب فیمایقولہ الترمذیؒ وفی الباب لحافظ ابن حجرؒ (قوت المغتذی ص۱۵ اور کشف الظنون ص۳۷۵ ج۱)

۹۔ قوت المغتذی: امام جلال الدین السیوطی الشافعیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ)

۱۰۔ شرح الترمذی: علامہ جمال الدین محمد بن طاہرؒ صاحبِ مجمع البحار (المتوفی ۹۸۹ھ)

۱۱۔ شرح الترمذی: علامہ زین الدین عبدالرحمٰن بن احمد النقیبؒ المتوفی ( ) (کشف الظنون ص۳۷۵ ج۱)

۱۲- شرح الترمذی: علامہ ابوالطیب بن عبدالقادر السندیؒ۔ (المتوفی ۱۱۰۹ھ)

۱۳- شرح الترمذی: علامہ الحسن بن عبدالہادی السندیؒ۔ (المتوفی ۱۱۳۹ھ)

۱۴- شرح الترمذی: علامہ عبدالقادر بن اسمٰعیل الحسنی القادریؒ۔ (المتوفی ۱۱۷۸ھ)

۱۵- شرح الترمذی: الشیخ سراج احمد بن محمد مرشد السرہندی الفاروقیؒ (المتوفی ۱۲۳۰ھ)
یہ حضرت مجدد الف ثانیؒ (المتوفی ۱۰۳۴ھ) کی اولاد اور نسل میں سے تھے۔ رام پور میں والد کے پہلو میں مدفون ہیں۔ (فقہائے ہند ص ۲۷۴/۱)

۱۶- نفع قوت المغتذی: الشیخ سید علی بن سلیمان المالکی الدمنتیؒ۔ (المتوفی ۱۲۹۸ھ)

۱۷- جائزۃ الشعوذی: اردو ترجمہ ترمذی شرح مولانا بدیع الزمانؒ غیر مقلد (المتوفی ۱۳۱۰ھ)

۱۸- الکوکب الدری: حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (المتوفی ۱۳۲۳ھ) کی املائی تقریر جس پر حضرت مولانا شیخ الحدیث محمد زکریا صاحبؒ (المتوفی ۱۴۰۲ھ) کا بہترین حاشیہ اور تعلیق بھی ہے۔

۱۹- ھدیۃ اللوذعی: بنکات الترمذی مولانا ابوالطیب محمد شمس الحق عظیم آبادیؒ۔ (المتوفی ۱۳۲۹ھ)

۲۰- تقریر ترمذی: حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب دیوبندیؒ (المتوفی ۱۳۳۹ھ) کی املائی تقریر کا عربی ترجمہ۔

۲۱- الورد الشذی: حضرت شیخ الہندؒ کی اردو میں حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحبؒ (المتوفی ۱۳۶۴ھ) کی جمع کردہ تقریر ترمذی۔

۲۲- العرف الشذی: حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیریؒ (المتوفی ۱۳۵۳ھ) کی اردو املائی تقریر کا عربی ترجمہ جسے حضرت مولانا محمد چراغ صاحبؒ (المتوفی ۱۴۰۹ھ) نے عربی کے سانچے میں ڈھال کر طبع کروایا۔

۲۳- نزل الثوی: حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحبؒ کی عربی میں مرتب کردہ تقریر ترمذی۔

۲۴- تحفۃ الاحوذی: حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ (المتوفی ۱۳۵۳ھ) کی عربی شرح مع مقدمہ۔

۲۵- ھدیۃ المجتنی: حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) کی تقریر ترمذی کا ایک حصہ جسے حضرت مولانا علی احمد الجیلی بنگالیؒ نے عربی میں مرتب کیا۔

۲۶۔ العلیب الشذی: حضرت مولانا اشفاق الرحمٰن صاحب کاندھلویؒ المتوفی ۱۳۷۷ھ کی شرح۔

۲۷۔ حاشیۂ ترمذی: حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) جو ترمذی شریف کے اکثر نسخوں پر ہے۔

۲۸۔ حاشیۂ ترمذی: شیخ احمد شاکرؒ جو ۱۳۵۶ھ میں مصر میں طبع ہُوا۔

۲۹۔ معارف السنن: محدث العصر حضرت مولانا محمد یوسف صاحب بنوریؒ (المتوفی ۱۳۹۷ھ) اس کی چھ جلدیں آخر کتاب الحج تک طبع شدہ ہیں۔ کاش کہ یہ کتاب مکمل ہوجاتی تو دیگر شروح کی طرف مراجعت سے مستغنی کردیتی۔

۳۰۔ حقائق السنن: حضرت مولانا عبدالحق صاحبؒ اکوڑہ خٹک (المتوفی ۱۴۰۹ھ) کی ترمذی شریف کی وہ تقریریں جو فاضلِ نوجوان حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب حقانی نے جمع کی ہیں۔

۳۱۔ درس ترمذی تقریر ترمذی: حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی دام مجدہم کی ترمذی کی تقریریں جو بہت ہی علماتی ہیں۔

۳۲۔ تقریر ترمذی: حضرت مولانا سیّد حسین احمد مدنیؒ کی ترمذی شریف کی وہ تقریریں جو حضرت مولانا عبدالقادر صاحب ملتانی نے اردو میں جمع کی ہیں۔

۳۳۔ الامام الترمذی اور کشف النقاب عما یقولہ الترمذی وفی الباب: حضرت مولانا حبیب اللہ مختار صاحب نے ترمذی شریف کی افادیّت اور مرکزیت اور وفی الباب کی احادیث کو بڑی محنت اور جستجو کے ساتھ کتب حدیث سے تلاش کرکے مُرتّب کیا ہے۔ اس دور میں یہ ایک بہت بڑا علمی اور تحقیقی کارنامہ ہے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ۔

۳۴۔ خزائن السنن: جو حضرات قارئین کرام کے پیشِ نظر ہے جو سالہا سال کی مختلف تقریروں کا مجموعہ ہے۔

مُختصرات ترمذی شریف کی افادیّت کے پیش نظر بعض محدثین کرامؒ نے اس کو مختصر بھی کیا ہے۔

۱۔ مختصر الجامع : علامہ نجم الدین محمد بن عقیل البالسی الشافعیؒ (المتوفی ۷۲۹ھ)
۲۔ مختصر الجامع : علامہ نجم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی الحنبلیؒ (المتوفی ۷۱۰ھ)
۳۔ مائۃ حدیث منتقاۃ : ترمذی شریف کی سو منتخب احادیث جن کو حافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلدی العلائیؒ (المتوفی ۷۶۱ھ) نے انتخاب کیا ہے۔
مستخرج : امام ابو علی الطوسیؒ (المتوفی ۳۱۲ھ) نے المستخرج علی الترمذی لکھی ہے۔ (تدریب صفحہ)

رجال ترمذی ترمذی شریف میں جو رواۃ و رجال آتے ہیں ان کے حالات پر محدث جلیل حافظ ابو محمد الدورقیؒ نے رجال الترمذی کے عنوان سے کتاب لکھی ہے جیسا کہ رسالۃ المستطرفہ صفحہ ۱۶۹ میں ہے۔

یہ تحقیق تذکرۃ الحفاظ، تدریب الراوی، کشف الظنون، مصنفین صحاح ستہ، بستان المحدثین، مفتاح السعادۃ، شرح نووی للمسلم، مقدمہ تحفۃ الاحوذی اور الامام الترمذیؒ و تخریجہ، وغیرہ کتب سے ماخوذ ہے۔

حدیث شریف کو یاد کرنا اور دوسروں تک پہنچانا مذہب اسلام کا بنیادی منبع دو چیزیں ہیں۔ اوّل قرآن کریم جو منزل من اللہ تعالیٰ ہے اور بحمد اللہ تعالیٰ آج تک اس میں ایک حرف کی کمی و بیشی نہیں ہو سکی اور نہ تا قیامت ہو سکے گی کیونکہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود قادر مطلق نے لیا ہے۔ اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَ اِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ۔ اور دوم حدیث شریف، ہے جس کو سنّت بھی کہتے ہیں اور یہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر (جس کا مفہوم اسی مقدمہ میں مذکور ہے) سبھی کو شامل ہے حدیث شریف کے یاد کرنے اور اس کو دوسروں تک پہنچانے کی ترغیب آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں خیف کے مقام پر تقریباً ایک لاکھ کے مجمع میں دی جو آپؐ کی زندگی میں سب سے بڑا اجتماع تھا۔ حضرت زیدؓ بن ثابت (المتوفی ۴۵ھ) روایت کرتے ہیں کہ:

سمعت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یقول نضّر الله امرءً سمع منّا حدیثًا فحفظه حتّٰی یبلّغه غیره فرب حامل فقه الٰی من هو افقه منه ورب حامل فقهٍ لیس بفقیهٍ وفی الباب عن عبد اللّٰہؓ بن مسعود ومعاذؓ بن جبل وجُبیرؓ بن مطعم وابی الدرداءؓ وانسؓ حدیث زیدؓ بن ثابت حدیث حسن۔ (ترمذی ص۹ ج۲، واللفظ لہ، وابوداؤد ص۱۵۹ ج۲)	مَیں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سُنا آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کے چہرہ کو تروتازہ (اور اُس کو خوش وخرم) رکھّے جس نے ہم سے حدیث سُنی پس اُس کو یاد رکھّا یہاں تک کہ اُس کو دوسروں تک پہنچایا، کیونکہ بسا اوقات فقہ پر حاوی حدیث کو سامع اس شخص تک پہنچا دیتا ہے جو حاملِ حدیث سے زیادہ فقیہ ہوتا ہے اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاملِ حدیث فقیہ نہیں ہوتا۔ اس باب میں حضرت عبد اللہؓ بن مسعود حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت جُبیرؓ بن مطعم حضرت ابو الدرداءؓ اور حضرت انسؓ سے بھی حدیث مروی ہے اور حضرت زیدؓ بن ثابت کی روایت حسن ہے۔

اس کے بعد امام ترمذیؒ نے حضرت ابنِ مسعودؓ کی روایت باسند نقل کی ہے اور آخر میں فرماتے ہیں ھٰذا حدیث حسن صحیح (ص۹ ج۲) یہ حدیث ہماری دانست کے مطابق تیئیس ۲۳ حضرات صحابہ کرامؓ سے مروی ہے جن کے مفصّل حوالے شوقِ حدیث ص۱۷ تا ص۱۹ میں مذکور ہیں اور اس روایت کے روایتی اور درایتی فوائد بھی اسی میں ضرور ملاحظہ کرلیں۔

امامِ حاکمؒ (المتوفی ۴۰۵ھ) اس حدیث کو مشہور احادیث میں شمار کرتے ہیں (معرفت علوم الحدیث ص۹۲) اور امام سیوطیؒ اس حدیث کو متواتر کہتے ہیں۔ (مفتاح الجنۃ ص۸) اور حافظ ابنِ حجرؒ اس حدیث کی اسانید کے بارے فرماتے ہیں: وقد بلغت التواتر۔

(لسان المیزان ج۱ ص۳) -

جیسے اس صحیح حدیث سے حدیث کے یاد کرنے اور اسے دوسروں تک پہنچانے اور حاملینِ حدیث کی فضیلت ثابت ہے اسی طرح اس سے فقہ اور حاملینِ فقہ کی شان اور درجہ بھی بخوبی واضح ہے اور امام ترمذیؒ نے باب کی ہر حدیث کی تخریج اور بیان کے بعد فقہی مسالک کو بھی نظر انداز نہیں کیا کیونکہ صاحبِ شرع کے نزدیک فقہ بھی مطلوب ہے اور بالامذکور حدیث اس کی روشن دلیل ہے۔

وصلّی اللّٰہ تعالیٰ وسلّم علیٰ امام الانبیاءِ وخاتم الرسل محمد وعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ وازواجہٖ وذرّیاتہٖ واتّباعہٖ اجمعین -

العبد الضعیف
ابوالزاہد محمد سرفراز

یکم ذوالحجہ ۱۴۱۳ھ
۲۴ رمئی ۱۹۹۳ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ النبی الکریم وخاتم الانبیاء والمرسلین وعلیٰ اٰلہٖ واصحابہٖ وازواجہٖ واتباعہٖ الی یوم الدین

رب یسر ولا تعسر وتمم بالخیر وبک نستعین؛

امّا بعد: قرآن کریم کے بعد علمِ حدیث مدارِ دین ہے۔ حدیث کی حجیّت پر باحوالہ بحث احسان الباری میں موجود ہے اسی طرح خبرِ واحد کے حجّت ہونے اور حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی اس کے موضوع اور غرض اور سند و اسناد کی بحث بھی اسی میں مذکور ہے۔

علمِ حدیث اور دین کے سلسلہ میں سند بڑی اہم اور ضروری چیز ہے۔ امام محمدؒ بن سیرینؒ (المتوفی ۱۱۰ھ) فرماتے ہیں: "ھٰذا الحدیث دین فانظروا عمن تاخذون دینکم" (شمائلِ ترمذی ص۳۰) وقال الثوریؒ الاسناد سلاح المؤمن (تدریب الراوی ص۳۵۹)
امام عبداللہؒ بن المبارکؒ (المتوفی ۱۸۱ھ) فرماتے ہیں: "الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء" (مسلم ص۱۲ ج۱)

ترمذی شریف کی سند

والدِ محترم شیخ الحدیث حضرت مولانا ابو الزاہد محمد سرفراز خان صاحب صفدر (المتولد ۱۳۳۲ھ ۱۹۱۴ء) بن نور احمد خان بن گل احمد خان سواتی شیخ الحدیث مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ (پاکستان) سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی تک سند کے چار حصے اور کڑیاں ہیں:

پہلی کڑی: والدِ محترم دام مجدہم نے ترمذی شریف دار العلوم دیوبند میں شیخ العرب

والعجم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین[1] احمد مدنیؒ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) اور شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا محمد اعزاز علی صاحبؒ (المتوفی ۱۳۷۴ھ) سے پڑھی۔ انھوں نے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندیؒ (المتوفی ۱۳۳۹ھ) سے پڑھی۔ انھوں نے قاسم الخیرات والعلوم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) اور فقیہ العصر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (المتوفی ۱۳۲۳ھ) سے پڑھی۔ ان دونوں بزرگوں نے حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارن پوریؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) سے پڑھی اور انھوں نے حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحب دہلوی مہاجر مکیؒ (المتوفی ۱۲۶۲ھ) سے پڑھی۔

دوسری[۲] کڑی: حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحبؒ سے لے کر امام عمرؒ بن طبرزد بغدادیؒ تک کی سند ترمذی شریف میں بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ سے پہلے مذکور ہے کیونکہ ہندوستان میں یہی سند مرکزی اور مشہور ہے۔ دوسرے اسلامی ممالک میں انکی اپنی اپنی اسانید ہیں جن سے وہ اس کو روایت کرتے ہیں۔

تیسری[۳] کڑی: شیخ عمرؒ بن طبرزد بغدادیؒ اپنے شیخ ابوالفتح عبدالملکؒ بن ابی القاسمؒ سے روایت کرتے ہیں اور انکی سند حضرت امام ترمذیؒ تک ترمذی شریف میں بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کے بعد مذکور ہے۔ اس لیے کہ بیشتر اسلامی ممالک میں اسکی یہی سند معروف و متداول ہے۔

چوتھی[۴] کڑی: حضرت امام ترمذیؒ سے لے کر امام الانبیاء خاتم النبیین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی تک جو ہر ہر باب کے بعد مذکور ہے اور کسی بھی اہلِ علم و فہم کے لیے یہ بات مشکل اور مخفی نہیں ہے۔

---

[1] ھدیۃ المجتنی من حبر المدنی کے مؤلف مولانا علی احمد الخیلی بنگالی ص۴ میں فرماتے ہیں کہ حضرۃ مدنیؒ نے ترمذی شریف کی اجازت ہندوستان کی مشہور شخصیت حضرت مولانا عبدالعلی دہلویؒ (المتوفی ۱۳۴۰ھ) اور حضرۃ مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ صاحب بذل المجہود (المتوفی ۱۳۴۶ھ) سے بھی لی۔ اور انھوں نے حضرت مولانا نانوتویؒ اور حضرۃ مولانا گنگوہیؒ سے اور انھوں نے حضرۃ مولانا سعید احمد مجددیؒ (م ۱۲۷۷ھ) اور مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ اور مولانا عبدالغنی صاحب مجددیؒ دہلویؒ (م ۱۲۹۶ھ) سے اور تینوں بزرگوں نے ترمذی شریف کی اجازت حضرت مولانا شاہ محمد اسحٰق صاحبؒ سے لی۔

فائدہ اولیٰ : سند حدیث میں جب لفظ انا آئے تو اصول حدیث کی رُو سے یہ اخبرنا کا مخفف ہوگا اور جہاں لفظ نا آئے تو وہ حدثنا کا مخفف ہوگا۔ جیسا کہ ترمذی شریف کے پہلے باب۔ باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور کے بعد سند میں انا ابوعوانۃ اور نا ھناد کے الفاظ آئے ہیں اور پڑھتے وقت ان کو یوں پڑھنا ہے:

اخبرنا ابوعوانۃ حدثنا ھناد - قال النووی جرت العادۃ بالاقتصار علی الرمز فی حدثنا واخبرنا واستمر الاصطلاح علیہ من قدیم الاعصار الی زماننا ھذا واشتھر ذلک بحیث لا یخفی فیکتبون من حدثنا ثنا وھی الثاء والنون والالف — وربما حذف الثاء ویکتبون من اخبرنا انا.... الخ - (مقدمہ مسلم نووی صلا)

فائدہ ثانیہ : اکثر اسانید میں حرف ح بھی آتا ہے یہ حرف ح تحویل کا مخفف ہے۔ علماء اہل مغرب اس کو تحویل پڑھتے ہیں اور علماء اہل مشرق مشہور نحوی امام سیبویہؒ و ابوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر امام البصریین المتوفی ۱۸۰ھ وسیبویہ لقب ومعناہ رائحۃ التفاح۔ مفتاح السعادۃ ص۲۹/۱) کے قاعدہ کے مطابق حا پڑھتے ہیں۔ اور مراد اس تحویل سے یہ ہوتی ہے کہ راوی سند کو اوپر کے موسوم اور مذکور راویوں کے حوالے کردیتا ہے اور حرف ح سے نیچے سند ڈبل ہوتی ہے اور اس کے اصولاً دو فائدے ہوتے ہیں:

پہلا یہ کہ ایک سند عالی ہوتی ہے جس کے راوی کم ہوتے ہیں اور دوسری سند سافل ہوتی ہے جس کے راوی زیادہ ہوتے ہیں جیسا کہ اسی سند میں قتیبہؒ بن سعیدؒ کی سند عالی اور ھنادؒ کی سند سافل ہے۔

اور دوسرا یہ کہ ایک راوی متن کے الفاظ کچھ ذکر کرتا ہے اور دوسرا کچھ اور۔ جیسا کہ ترمذی شریف کی پہلی ہی حدیث میں قتیبہؒ بن سعیدؒ بغیر طھور کے الفاظ بیان کرتے ہیں اور ھنادؒ الا بطھور کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔ واذا کان للحدیث اسنادان او اکثر کتبوا عند الانتقال من اسناد الی اسناد ح وھی حاء مھملۃ مفردۃ والمختار انھا ماخوذۃ من التحول لتحولہ من اسناد الی اسناد وانہ

يقول القارئ اذا انتهى الیهاح ويستمر في قرأة مابعدها... الخ

(مقدمہ حاشیہ بخاری ص ۷ و مقدمہ مسلم نووی ص ۱۹)

فائدہ ثالثہ: بعض علماء محدثین یہ فرماتے ہیں کہ جب استاد خود حدیث بیان کرے اور شاگرد سنیں تو اس موقع پر لفظ حدثنی بولا جائے گا پھر شاگرد ایک ہو تو حدثنی اور زیادہ ہوں تو حدثنا بولا جائے گا اور اگر شاگرد پڑھے اور استاد سنے تو لفظ اخبر کا اطلاق ہوگا۔ شاگرد ایک ہو تو اخبرنی اور زیادہ ہوں تو اخبرنا کہا جاتا ہے اور استاد اگر اپنا بیاض اور کاپی شاگردوں کو عاریۃً یا تملیکاً مطالعہ کے لیے دے اور اس سے روایت کرنے کی اجازت بھی دے تو اس موقع پر شاگرد کے اکیلے ہونے کی صورت میں انبأنی اور زیادہ ہونے کی شکل میں انبأنا کا لفظ استعمال ہوگا۔ ان الفاظ کے بارے میں یہ فرق ملحوظ رکھنا صرف مستحسن[۱] ہے۔ جمہور محدثین کرامؒ اور حضرات ائمہ اربعہؒ کے نزدیک اگر ان الفاظ کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے تو بھی جائز ہے اور حدیث کے حجت ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

فائدہ رابعہ: جب شاگرد استاد کے سامنے پڑھے اور استاد سنے تو اس کو قراءۃً کہتے ہیں اور جب ایک پڑھے اور باقی سن رہے ہوں تو ان کے حق میں سماعۃً

---

[۱] حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: رأى الزهريؒ ومالكؒ وابن عيينةؒ ويحيى القطانؒ واكثر الحجازيين والكوفيين وعليه استمر عمل المغاربة ورجحه ابن الحاجبؒ في مختصره ونقل الحاكمؒ انه مذهب الائمة الاربعة ان حدثنا واخبرنا وانبأنا بمعنى واحد ولا خلاف فيه عند اهل العلم بالنسبة الى اللغة ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ فيخصون التحديث بما يلفظ به الشيخ والاخبار بما يقرأ عليه والانباء بالاجازة التي يشافهها الشيخ من يجيزه وكل هذا مستحسن اھ (فتح الباري ص ۱۱۱ ج ۱ وراجع تدريب الراوي ص ۲۳۹) والدليل على ان القراءة على الشيخ حجة رواية انسؓ عند البخاري ص ۱۵ ج ۱ ان رجلا دخل في المسجد الى فقال له الرجل اني سائلك فمشدد عليك في المسألة الحديث۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنے والا وہ شخص (حضرت ثمامۃؓ بن اثال) بیان کرتا رہا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سنتے رہے۔

ہوگا اور جب استاد روایت کی اجازت دے دے تو اجازۃ ہوگا۔

قولہ ابو عیسیٰ ملا علی القاریؒ جمع الوسائل ص ۶/۱ شرح الشمائل میں لکھتے ہیں کہ ایک حدیث میں ابو عیسیٰ کنیت رکھنے کی نہی آئی ہے کیونکہ اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد ہونے کا شبہ ہوتا ہے تو پھر امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں رکھی؟

جواب ملا علی القاریؒ ہی فرماتے ہیں کہ ابتداءً یہ کنیت رکھنی مکروہ ہے۔ فاما من اشتہر بہ فلا یکرہ۔ الخ۔

اور بعض علماء نہی کو کراہت تنزیہی پر حمل کرتے ہیں (اور کراہۃ تنزیہی جواز کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ درمختار ص ۱۱۲/۱ میں ہے۔ قد یطلق الجائز علی ما لا یمتنع شرعا فیشمل المکروہ) لیکن علامہ سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ابو عیسیٰ کنیت رکھنی منع نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی اور امام ابوداؤدؒ نے (ص ۳۲۲/۲ میں) یہ باب قائم کیا ہے۔ باب من یتکنی بابی عیسیٰ اسکے بعد انھوں نے حضرت مغیرہؓ کی روایت نقل کی ہے۔ العرف الشذی ص ۲/۷ اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک ص ۴۲۴/۳ میں یہ روایت نقل کی ہے

کنانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بابی عیسیٰ اھ۔

حالات امام ترمذیؒ

امام ترمذیؒ کی کنیت ابو عیسیٰ ہے نام ونسب یوں ہے: محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن الضحاک السلمی البوغی الترمذیؒ (السلمی نسبۃ الی بنی سلیم والبوغ اسم قریۃ من قری ترمذ علی ستۃ فراسخ۔ کتاب الانساب للسمعانیؒ ص ۳۶/۲) وترمذ مدینۃ مشہورۃ من قری جیحون۔ (مفتاح السعادۃ ص ۱/۲)۔ امام ترمذیؒ ۲۰۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۲۷۹ھ میں بعمر ستر سال[1] وفات پائی۔ اساتذہ کی فہرست خاصی طویل ہے جن میں قتیبۃ بن سعیدؒ، سوید بن نصرؒ، علی بن حجرؒ، امام مسلمؒ وغیرہ ہیں حضرت امام بخاریؒ بھی ان کے استاد تھے اور امام بخاریؒ نے بھی امام ترمذی سے دو روایتیں لی ہیں:

---

[1] علامہ انور شاہ صاحبؒ نے ایک مصرعہ میں انکی عمر اور سنِ وفات ذکر کی ہے: عطر مداہ وعمرہ فی عین ۲۷۹

۱ــــ کتاب التفسیر سورۃ الحشر میں قال ابو عیسٰی سمع منی محمد بن اسمٰعیل ھٰذا الحدیث۔ انتھٰی۔ (ص ۱۶۳/۲)

۲ــــ کتاب المناقب میں ہے: عن ابی سعیدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لعلیؓ یا علیؓ لا یحل لاحد ان یجنب فی ھٰذا المسجد غیری وغیرک الٰی قولہ وقد سمع محمد بن اسمٰعیلؒ منی ھٰذا الحدیث واستغربہ۔ ص ۲۱۴/۲۔

حافظ ابنِ حجرؒ نقل کرتے ہیں: قال الترمذیؒ قال لی محمد بن اسمٰعیلؒ ما انتفعت بك اکثر مما انتفعت بی اھ (تہذیب التہذیب ص ۳۸۹/۹) امام ترمذیؒ نے ایک سو چودہ مقامات میں حضرت امام بخاریؒ کے حوالہ سے ترمذی میں تحقیق درج کی ہے لیکن تمام مقامات میں حدیث کی سند اور صحت وضعف کے بارے میں ان کا حوالہ دیا بہ حیثیتِ فقیہ کہیں بھی ان کے فقہی مسلک کا تذکرہ نہیں کیا۔ (مؤلفین صحاح ستہ ص ۱۵۳) امام مسلمؒ کے حوالے سے صرف ایک ہی روایت ترمذی ص ۸۶/۱ باب ماجآء فی احصاء ھلال شعبان برمضان میں مروی ہے۔

امام ترمذیؒ کا حافظہ

اللہ تعالٰی نے ان کو غضب کا حافظہ دیا تھا۔ حافظ ابنِ حجرؒ ان کا یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک مشہور محدث سے بالواسطہ احادیث کی دو جزئیں لکھی تھیں وہ بزرگ ایک موقع پر تشریف لائے تو امام ترمذیؒ نے دریافت کیا کہ کون بزرگ آئے ہیں؟ بتایا گیا کہ فلاں بزرگ ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تاکہ براہِ راست ان سے سُن لوں اور سند عالی ہو جائے اور جلدی میں دو کاپیاں تھیلے میں رکھ لیں۔ خیال یہ تھا کہ یہ وہی کاپیاں ہیں جو میں نے ان کی احادیث کی لکھی ہیں لیکن غلطی سے بجائے ان کے دو سادہ کاپیاں جو رنگ وشکل میں ان کے مشابہ تھیں تھیلے میں رکھ لی گئیں۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ میں آپ کو آپ کے طریق سے لکھی ہوئی حدیثیں سنانا چاہتا ہوں انھوں نے میری درخواست منظور کر لی۔ میں نے جب کاپیاں نکالیں تو وہ سادہ تھیں میں نے وہ حدیثیں زبانی سنانا شروع کر دیں کیونکہ لکھی ہوئی کاپیاں تو غلطی سے بھول آیا تھا۔ اس بزرگ محدث

کی نگاہ سادہ کاپیوں پر پڑگئی وہ فرمانے لگے تمھیں شرم نہیں آتی یہ کیا مذاق ہے۔ مَیں نے سب قصّہ کہہ سُنایا اور کہا کہ آپ تحریر کردہ حدیثیں سُن لیں، بالکل اسی ترتیب سے جس سے میں نے لکھی تھیں اوّل سے آخر تک وہ حدیثیں میں نے سُنادیں وہ بزرگ محدّث فرمانے لگے کہ یہ پہلے ہی سے تمھیں یاد ہوں گی میں نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ کے ہی طریق سے یاد کی ہیں مَیں نے کہا: اور حدیثیں بیان کیجئے۔ چنانچہ انھوں نے چالیس غریب حدیثیں بیان فرمائیں۔ پھر فرمایا اب سناؤ میں نے فرفر وہ بھی سُنادیں۔ انھوں نے فرمایا کہ مَیں نے تمھارے جیسا حافظے والا کوئی نہیں دیکھا[1] اور علامہ ذہبیؒ اس واقعہ میں یہ جملہ بھی نقل کرتے ہیں کہ میں نے وہ حدیثیں انھیں سُنادیں اور ایک حرف میں بھی خطا نہ کی[2]۔ مدیۃ المجتبیٰ ص۶ میں محدث عبدالرؤف المناویؒ کے حوالہ سے ایک اور واقعہ نقل کیا ہے وہ یہ کہ امام ترمذیؒ آخر عمر میں نابینا ہوگئے تھے۔ (ان کے نابینا ہونے کا ذکر تہذیب التہذیب ص ۳۸۹ ج ۹ میں بھی ہے أضرّ ابو عیسٰی فی اٰخر عمرہٖ اھ اور علامہ ذہبیؒ نے یوں تذکرہ کیا ہے: الترمذی الاماو الحافظ ابو عیسٰی ..... الضریر مصنف الجامع وکتاب العلل اھ تذکرۃ الحفاظ ص ۱۸۷ ج ۲)

اور سفرِ حج میں اونٹ پر سوار تھے چلتے ہوئے ایک جگہ انھوں نے سر نیچا کرلیا۔ لوگوں نے

---

[1] فکنت قد کتبت جزئین من احادیث شیخ فمرّ بنا ذٰلک الشیخ فسألت عنہ فقالوا فلان فرحت الیہ وانا اظن ان الجزئین معی وانما حملت معی فی محملی جزئین غیرھما شبھھما فلما ظفرت سألتہ السماع فاجاب واخذ یقرأ من حفظہ ثم لمح فرأی البیاض فی یدی فقال اما تستحی منی فقصصت علیہ القصۃ وقلت لہ احفظہ کلہ فقال اقرأ فقرأتہ علیہ علی الولاء فقال استظھرت قبل ان تجئ الیّ ؟ قلت لا ثم قلت لہ حدثنی بغیرہ۔ فقرأ علی اربعین حدیثا من غرائب حدیثہ ثم قال ھات فقرأت علیہ من اوّلہ الی اٰخرہ فقال ما رأیت مثلک انتھٰی۔ (تہذیب التہذیب ص ۳۸۸ ج ۹)

[2] علامہ ذہبیؒ یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے فرمایا: کنت فی طریق مکۃ فکتبت جزئین ..الخ اور آخر میں ہے وقال ھات فاعدتھما علیہ ما اخطأت فی حرف انتھٰی۔ (تذکرۃ الحفاظ ص ۱۸۷ ج ۲)

اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا آگے درخت آرہا ہے۔ لوگوں نے کہا کہ یہاں تو درخت کا نام و نشان بھی نہیں (جمّال ، شتربان) سے فرمایا کہ مجھے نیچے اتار دو اگر واقعی یہاں درخت نہ تھا اور میں بھول گیا ہوں تو میرا حافظہ قابلِ اعتماد نہیں رہا آئندہ حدیثیں نہیں بیان کروں گا۔ تحقیق کرنے پر قریب کے لوگوں سے پتہ چلا کہ واقعی یہاں درخت تھا جو اب کاٹ دیا گیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اب چلو بفضلہٖ تعالیٰ میرا حافظہ قوی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ان پر کتنا بڑا احسان تھا؟ وذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَآءُ۔
حافظ ابن طاہر المقدسیؒ (المتوفی ۵۰۷ھ) نقل کرتے ہیں کہ کتاب الترمذی انفع من کتاب البخاری ومسلم لانہ لا یقف علی الفائدۃ منہما الا المتبحر العالم وکتاب ابی عیسٰی یصل الی فائدتہ کل احد من الناس (شروط الائمۃ ص۱۶ الستۃ)

فائدہ ترمذی[1] شریف میں جتنی احادیث ہیں وہ اہلِ اسلام کے مختلف مکاتبِ فکر کے ہاں معمول بہا ہیں کسی اہلِ مسلک کے ہاں کوئی حدیث قابلِ عمل ہے اور کسی کے ہاں کوئی۔ بجز دو حدیثوں کے کہ وہ کسی طبقہ کے نزدیک معمول بہا نہیں ہیں اور یہ بات خود امام ترمذیؒ نے کتاب العلل ص۲۳۵ میں جو ترمذی جلد ثانی کے آخر میں منضم ہے صراحۃً فرمائی ہے:

۱۔ حضرت ابنِ عباسؓ کی یہ روایت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمع بین الظہر والعصر بالمدینۃ والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا مطر الحدیث۔ (ترمذی ص۲۶ ج۱ طبع مجتبائی دہلی)

۲۔ باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ۔ وروی بسندہٖ الی معاویۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ وفی الباب عن ابی ہریرۃؓ والشریدؓ وشرحبیلؓ بن اوس وجریرؓ وابی الرمد البلویؓ وعبد اللہ بن عمروؓ۔ (ترمذی ص۱۷۴ ج۱)

---

[1] ترمذی مثلثۃ الفاء ہے۔ وقال الذہبیؒ قال شیخنا ابن دقیق العید وترمذ بالکسر ہو المستفیض علی الالسنۃ حتی یکون کالمتواتر۔ (تذکرۃ الحفاظ ص۱۹۸ ج۲)

ابوابُ الطّہارۃ

علامہ بدرالدین عینیؒ عمدۃ القاری شرح بخاری صہ ۱۱۹ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ لفظ الکتاب اور ابواب وہاں بولا جاتا ہے جس کے تحت انواع متعددہ ہوں اور جہاں باب ہوگا اس سے مراد نوعِ واحد ہوگی۔ امام ترمذیؒ نے پہلے ابواب الطہارۃ کہا یعنی آگے طہارۃ کی متعدد انواع آئیں گی اور آگے باب ماجاء لاتقبل… الخ میں نوعِ واحد کا ذکر ہے اس لیے باب کہا ہے۔

اقسامِ طہارۃ طہارۃ کی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی۔ طہارۃِ باطنی جس کو ایمان سے تعبیر کرتے ہیں بعض محدثین نے اپنی کتابوں کو کتاب الایمان سے شروع کیا ہے جیسے امام مسلمؒ[1] اور اس کا مقصد یہ ہے کہ طہارۃ باطنی مقدم ہے اور بعض حضرات نے یہ خیال کیا ہے کہ چونکہ ہماری کتابوں کے پڑھنے والے مومن ہیں اور بات مومن سے ہو رہی ہے اور ایمان تو اپنی جگہ ایک ثابت شئی ہے اس لیے انھوں نے اہم العبادات نماز کی شرائط سے کتابوں کو شروع کیا ہے جیسے امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام نسائیؒ وغیرہم۔

قولہ لاتقبل[2]… الخ امام ابنِ دقیق العید احکام الاحکام[3] صہ ۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ قبول کے دو معنی[4] ہیں۔ ایک معنیٰ صحت ہے اور اس مقام پر یہی مراد ہے۔

---

[1] فقدم الامام مسلمؒ کتاب الایمان علی سائر ابواب الشرع من العبادات والمعاملات وغیرها لزیادۃ شرف الایمان فی الفضل ولکونه شرطاً لصحة العبادات المتقدمة علی ماسواها وقدمت العبادات علی غیرها اهتماما بشانها فان العباد لم یخلقوا الا لها اھ (فتح الملہم صہ ۳۸۳ ج ۱)

[2] وفی مسلم صہ ۱۱۹ ج ۱ لاتقبل صلوٰۃ بغیر طھور ولا صدقة من غلول… الخ

[3] ولفظ لاتقبل المراد من القبول الصحة کما فی قوله علیه السلام

لا تقبل اسے لا تصح جیسے ایک اور حدیث میں ہے: لا تقبل صلوٰۃ الحائض الا بخمار یعنی دوپٹہ کے بغیر حائض (بالغہ) کی نماز سرے سے صحیح نہیں ہے۔ دوسرا معنیٰ ثواب ہے کہ گو فقہی اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن اجر و ثواب اور درجہ مرتب نہیں ہوتا جیسے حدیث میں ہے :-

لا تقبل صلوٰۃ شارب الخمر ولا تقبل صلوٰۃ من اتی عرافا (عرّاف اس کو کہتے ہیں جو دعوٰی کرے کہ میں کہانت یا جنّات کی وجہ سے غیب کی خبر بتا سکتا ہوں اور علامہ عبدالرحمٰنؒ بن خلدونؒ المتوفی ۸۰۸ھ مقدمہ صنا تا صنا میں کہانت کے بارے میں مدلّل اور معقول بحث کرتے ہیں) اور یہی دو معنی قبول کے حافظ ابنِ حجر ابو الفضل احمد بن علی العسقلانیؒ المتوفی ۸۵۲ھ نے فتح الباری ص۲۳۴ج۱ میں اور دیگر شراحِ حدیث نے اپنی اپنی کتبِ شروح میں بیان کیے ہیں۔

قولہ صلوٰۃ یہ لفظ نکرہ ہے نفی کے تحت داخل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی نماز بغیر وضوء کے درست نہیں۔ جمہور اسی کے قائل ہیں لیکن امام عامر بن شرحبیل شعبیؒ (المتوفی ۱۰۴ھ) اور امام محمد بن جریر بن یزید طبریؒ (المتوفی ۳۱۰ھ) کہتے ہیں کہ نمازِ جنازہ بغیر وضوء کے درست ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ جنازہ ایک قسم کی دعا ہے اور دعا کے لیے وضوء شرط نہیں ہے لیکن عند الجمہور یہ صرف دعا ہی نہیں بلکہ صلوٰۃ بھی ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ صلا۱۷ج۱ میں باب قائم کرتے ہیں: باب سنۃ الصلوٰۃ علی الجنائز وقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من صلّی علی الجنازۃ وقال صلّوا علی صاحبکم وقال صلّوا علی النجاشی (ان کا نام اصحمۃ بن بحر تھا) سمّٰھا صلوٰۃ لیس فیھا رکوع ولا سجود۔

امام خطابیؒ معالم السنن ص۴۴ج۱ طبع بیروت میں لکھتے ہیں کہ لا تقبل صلوٰۃ کی حدیث میں فقہ یہ ہے کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے جائز نہیں، اس میں جنازہ، عیدین، نوافل وغیرہ سبھی شامل ہیں۔

لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض الا بخمار والقبول قد ورد فی مواضع مع ثبوت الصحۃ کالعبد اذا ابق لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ وکما ورد فیمن اتی عرافا وشارب الخمر..الخ۔ (احکام الاحکام ص۲ج۱)

قبول کے دو معنیٰ ہیں: قبولِ اصابت اور قبولِ اجابت اسی کو لا تصح سے تعبیر کر دیتے ہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں : واجمعت الامۃ علی تحریم الصلوٰۃ بغیر طھارۃ من ماء او تراب ولا فرق بین الصلوٰۃ المفروضۃ والنافلۃ وسجود التلاوۃ والشکر وصلوٰۃ الجنازۃ الا ما حکی عن الشعبیؒ ومحمد بن جریر الطبریؒ من قولھما تجوز صلوٰۃ الجنازۃ بغیر طھارۃ وھذا مذھب باطل واجمع العلماء علی خلافہ اھ (نووی شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱)

قولہ بغیر طہور بفتح الطاء طھور کا معنی ما یتطھر بہ - پانی وغیرہ اور بضم الطاء وضو کرنا جیسے کہ وَضوء بالفتح اور وضوء بالضم میں فرق ہے اور وِضوء بالکسر برتن پر بولا جاتا ہے اور کبھی کبھی فعول کا وزن آلے کے لیے بھی آتا ہے جیسے قَطور (ڈراپر) وغیرہ۔

ابن رشد مالکیؒ بدایۃ المجتہد ص۲ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ نماز کے لیے وُضوء اور طہارۃ کا شرط ہونا ثبت بالکتاب والسنۃ والاجماع ، اما الکتاب فقولہ تعالیٰ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا - الآیۃ - واما السنۃ فقولہ علیہ السلام لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور - وقولہ علیہ السلام لا تقبل صلوٰۃ من احدث حتّٰی یتوضأ - آگے لکھتے ہیں : وھذان حدیثان ثابتان عند ائمۃ الفقہ - علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں کہ جب میں ثابت کا لفظ کہوں گا تو اس سے مراد وہ روایت ہوگی جو بخاری یا مسلم یا دونوں میں ہوگی - بدایۃ ص۴۵ - واخرجہ مسلم ص۱۱۹ ج۱ ولفظہ لا تقبل صلوٰۃ احدکم اذا احدث حتّٰی یتوضأ - انتھیٰ وفی الترمذی ص۱ ج۱ طبع مجتبائی - ان اللہ لا یقبل صلوٰۃ احدکم اذا احدث حتّٰی یتوضأ وقال ھذا حدیث حسن صحیح -

لا تقبل صَلوۃ مَنْ اَحْدَث حَتّٰی یَتَوَضَّأ پر اعتراض

اس روایت پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر تیمم درست نہ ہونا چاہیئے کیونکہ حتّٰی یتوضأ کے الفاظ ہیں -

الجواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۳۴ ج ۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ نسائی ص ۶۳ ج ۱ کی روایت میں آتا ہے الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین۔ یعنی پاک زمین پر تیمم کرنا بھی مومن کے لیے وضوء ہے اور یہی جواب امام نوویؒ نے شرح مسلم ص ۱۱۹ ج ۱ میں دیا ہے۔ اور یہ روایت ترمذی شریف ص ۱۷ ج ۱ میں ان الفاظ کے ساتھ آتی ہے۔ الصعید الطیب طهور المسلم اور موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان ص ۷۵ ج ۱ طبع مصر میں الصعید الطیب وضوء المسلم کے لفظ ہیں۔ علاوہ ازیں یتوضأ کے معنی یتطهر کے بھی کیے گئے ہیں۔ عام اس سے کہ تطہیر بالماء ہو یا بالتراب لہٰذا یہ تیمم کو بھی شامل ہے۔ قال النوویؒ حتی یتطهر بماءٍ او ترابٍ وانما اقتصر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی الوضوء لکونہ الاصل والغالب۔ اھ (شرح مسلم ص ۱۱۹ ج ۱) اور حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص ۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے کسی کا اس میں اختلاف نہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: وقد اجمعت الامۃ علی ان الطهارۃ شرط فی صحۃ الصلوٰۃ۔ (شرح مسلم ص ۱۱۹ ج ۱) باقی اس میں اختلاف ہے کہ وضوء کا حکم کب ہوا؟ امام ابن عبد الحکم مالکیؒ اور ابو محمد علی بن احمد بن حزمؒ (المتوفی ۴۵۶ھ) یہ کہتے ہیں کہ وضوء کا حکم مدینہ طیبہ میں نازل ہوا اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سورۃ المائدۃ مدنی ہے اور اس میں ارشاد ہے: اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا۔ الآیۃ لیکن علامہ ابو عمر بن عبد البرؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) التمہید شرح موطا امام مالکؒ میں لکھتے ہیں کہ وضوء کا حکم ابتداء اسلام سے ہی تھا جبکہ (نفلی) نماز مشروع ہوئی۔ (فتح الباری ص ۲۳۳ ج ۱) اور امام نوویؒ لکھتے ہیں: قال القاضی عیاضؒ واختلفوا متی فرضت الطهارۃ للصلوٰۃ فذهب ابن الجهم الی ان الوضوء فی اول الاسلام کان سنۃ ثم نزل فرضہ فی آیۃ التیمم قال الجمهور بل کان قبل ذلک فرضاً۔ (شرح مسلم ص ۱۱۹ ج ۱) اور دلیل میں مسند احمد ص ۱۶۱ ج ۴ اور دارقطنی ص ۴۱ ج ۱ طبع ہند کی روایت پیش کرتے ہیں جو حضرت

زیدؓ بن حارثہ سے آتی ہے[1] ان جبرائیل اتاہ فی اول ما اوحی الیہ فاراہ الوضوء والصّلوٰۃ ... الخ -

اور مشکوٰۃ ص۴۳ ج۱ میں یہ روایت فعلّمہ الوضوء والصلوٰۃ کے لفظ سے آتی ہے لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن لھیعۃ آتا ہے جس کے متعلق ترمذی شریف ص۳ ج۱ پر لکھا ہے ضعیف عند اھل الحدیث اور دوسری روایت دارقطنی ص۴۱ ج۱ میں حضرت اسامۃ بن زیدؓ سے اسی مضمون کی آتی ہے لیکن اس کی سند میں رشدین بن سعد ضعیف ہے۔ جمہور محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں وعن احمدؒ ارجو انہ صالح الحدیث۔ (راجع تہذیب ص۲۷۸ ج۳)

مسئلہ فاقد طہورین کے متعلق بحث

فاقد طہورین (یعنی ایسا شخص کہ نماز کے وقت نہ تو اس کے پاس پانی ہے کہ وضو یا غسل کر سکے اور نہ ہی مٹی ہے کہ تیمم کر سکے) کے متعلق اختلاف ہے۔ اس کی صورت بعض نے یہ بیان کی ہے کہ کوئی آدمی درخت پر چڑھا ہوا ہو اور نیچے شیر وغیرہ ہو لیکن علامہ ابن نجیم عمر بن ابراہیمؒ (المتوفی ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں۔ بان حُبِسَ فی مکان نجس (البحر الرائق ص۱۶۴ ج۱) اور بدرالدین بعلی حنبلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریہ ص۲۶ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ اسکی صورت کالمحبوس فی موضع نجس ہے امام ابوسلیمان احمد بن محمد خطابیؒ (المتوفی ۳۸۸ھ) معالم السنن ص۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک صورت یہ ہے۔ کالمحبوس فی حُش (بیت الخلاء میں محبوس ہے) اور دوسری صورت کالمصلوب ہے۔ درمختار ص۲۳۲ ج۱ میں ہے بان حبس فی مکان نجس ولا یمکنہ اخراج تراب مطھر وکذا العاجز عنھا لمرض۔ الغرض نجس مکان میں محبوس ہو یا سولی پر لٹکا ہوا ہو یا پاک مٹی حاصل کرنا ممکن نہ ہو یا کسی بیماری کی وجہ سے ایسا عاجز ہو کر

---

[1] سفر السعادۃ علی ھامش کشف الغمۃ ص۱۱ ج۱ میں یہ روایت بھی مذکور ہے: فنبعت عین ماء فتوضأ جبرائیل منھا تمضمض واستنشق وغسل کل عضو ثلاثا وامر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یفعل کفعلہ فلما تم وضوءہ اخذ جبرائیل کفا من ماءٍ فرشّ بہ وجہ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثم قام فصلی رکعتین والرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مقتد بہ ثم قال الصّلوٰۃ ھٰکذا ... الخ -

حرکت نہ کرسکے تو یہ سب فاقد طہورین کی صورتیں ہیں اور حضرت مدنیؒ اس کی مثال ہوائی جہاز کے مسافر کو ٹھہراتے ہیں ممکن ہے کہ اُس زمانہ میں ہوائی جہاز میں پانی کا انتظام نہ ہوتا ہو مگر اب ہے۔ پھر اس کے حکم میں حضرات ائمہ اربعہؒ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے چار قول ہیں :

۱ ــــ کہ فاقد طہورین کے لیے ادا مستحب اور قضا واجب ہے۔

۲ ــــ کہ ادا اور قضا دونوں واجب ہیں۔ امام خطابیؒ ثانی کو ان کا مشہور قول قرار دیتے ہیں اور اسی کو امام نوویؒ نے صحیح قرار دیا ہے۔ (نووی ص ۱۱۹ ج ۱)

۳ ــــ کہ ادا حرام ہے اور قضا واجب ہے۔

۴ ــــ کہ ادا واجب قضا غیر واجب۔ (نووی ص ۱۱۹ ج ۱)

امام مالکؒ کے نزدیک ادا اور قضا دونوں ساقط ہیں۔

امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ادا واجب اور قضا ساقط ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ادا حرام اور قضا واجب ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس وقت تشبہ بالمصلین کرے بعد میں اس کی قضا کرے۔

فتح الملہم ص ۳۸۸ ج ۱ میں ہے واما وجوب القضاء عندھم بعد وجدان احد الطھورین فلقولہ صلی اللہ علیہ وسلم دین اللّٰہ احق ان یقضی۔ درمختار ص ۲۳۳ ج ۱ علی ھامش الشامی طبع مصر وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ امام صاحبؒ کا مرجوع الیہ قول یہی ہے بہ یفتی والیہ صح رجوعہ (ص ۲۳۳ ج ۱) تو ائمہ احنافؒ اب متحد ہیں اور شریعت میں اس کی متعدد نظیریں موجود ہیں۔ فقہا مذاہب اربعہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی عورت حائض یا نفسا طاہرہ ہو جائے یا مسافر روزہ کھا کر گھر آجائے تو تشبہ بالصائمین کرے یا کوئی نابالغ بچہ مثلاً

لہ وفی شرح الشمنی والمحبوس الذی لایجد طھورا لایصلی عندھما وعند ابی یوسفؒ یصلی بالایماء ثم یعید وھو روایۃ عن محمدؒ تشبیھا بالمصلین قضاء لحق الوقت کما فی الصوم ولھما انہ لیس باھل الاداء لمکان الحدث فلا یلزمہ التشبہ کالحائض وبھذا المسئلۃ تبین ان الصلٰوۃ بغیر الطھارۃ متعمدًا لیس بکفر اھ (مرقات ص ۳۳۴ ج ۱) یعنی جب کہ استخفاف اور استہانت کے طور پر نہ ہو ورنہ کفر ہوگا۔

ظہر کے بعد بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو اب تشبہ بالصائمین کرے نہ کھائے اور نہ پیئے اور اس کی دوسری نظیر یہ ہے کہ حج اگر کسی وجہ سے فاسد ہو جائے تو سب فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ شخص تشبہ بالحجاج کرے اور آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔ دیکھئے فتح الباری ص۲۰۱ ج۴ و معارف السنن ص۳۲ ج۱ وغیرہ۔

بے وضو سجدہ کرنا

امام نوویؒ فرماتے ہیں: ولو صلی محدثا متعمدا بلا عذر اثم ولا یکفر عندنا وعند الجماھیر وحکی عن ابی حنیفۃؒ انہ یکفر لتلاعبہ ودلیلنا ان الکفر الاعتقاد وھذا المصلی اعتقادہ صحیح۔ اھ شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱۔ بعض شوافع حضراتؒ نے تشبیہ بالمصلین کے مسئلہ کو بدمزہ کر کے احنافؒ پر ایک[1] اعتراض یہ کیا ہے کہ ایک طرف تو وہ بے وضو سجدہ کرنے کو کفر کہتے ہیں اور دوسری طرف وہ تشبیہ بالمصلین کا حکم دیتے ہیں۔ اور دوسرا[2] یہ کہ بے وضو سجدہ کرنا تو ایک عمل ہے اعتقاد نہیں اور کفر تکذیب کا نام ہے جو ایمان اور تصدیق کے بالمقابل ہے۔

علماء احناف نے پہلی[1] شق کا یہ جواب دیا ہے کہ بے وضو سجدہ کرنے میں موجب تکفیر استہانت استہزاء اور مسخرہ کرنا ہے کیونکہ استخفاف حکم جحود میں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل میں لتلاعبہ کے الفاظ خود امام نوویؒ نے نقل کیے ہیں۔ اگر یہ امور نہ ہوں تو بے وضو سجدہ کرنا عند الاحناف گناہ تو ہے مگر کفر نہیں۔ فتح الملہم ص۳۸۷ ج۱ میں اس پر معتبر کتب فقہ کے حوالے درج ہیں۔

اور دوسری[2] شق کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض اعمال امارت تکذیب ہوتے ہیں اس لیے ان پر کفر کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ علامہ مسعودؒ بن عمرؒ تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ھ) نے شرح العقائد ص۸۳ میں زنار باندھنے اور القاء المصحف فی القاذورات کو کفر لکھا ہے۔ کیونکہ یہ عمل ہی کفر کی علامت ہے۔

قولہ ولا صدقۃ من غلول

غلول دراصل غنیمت کے مال سے قبل از تقسیم چوری کو کہتے ہیں۔ (نووی شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱) پھر توسعاً و مجازاً ہر حرام مال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ موارد الظمآن ص۲۱۳-۲۱۴ میں ایک روایت[1] یوں آتی

---

[1] وفی الطیالسی ص۲۲ عن ابن مسعود مرفوعاً ولا یعجبنک امرأ کسب مالاً من حرام فانہ ان انفقہ وتصدق بہ لم یقبل منہ وان ترکہ لم یبارک لہ فیہ وان بقی منہ شیٔ کان زادہ الی النار انتہی

ہے : من جمع مالاً حراماً ثم تصدق به لم یکن له فیه اجر وکان اصرہ علیہ۔ علامہ[1] شامیؒ نے ص۳۵ ج۲ میں لکھا ہے کہ حرام مال کا صدقہ کرنے کے بعد ثواب کی نیت کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔

اور ملّا علی قاریؒ (المتوفی ۱۰۱۴ھ) شرح فقہ اکبر ص۲۳۳ میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حرام مال فقیر کو دیا۔ فقیر کو اس کے حرام ہونے کا علم ہے اس کے باوجود دینے والے کو دُعا دیتا ہے اور وہ دینے والا آمین کہتا ہے تو دونوں کافر ہو گئے۔ اور ایسے ہی الفاظ فتاوی ہندیہ ص۲۹۹ ج۲ طبع مصر میں بھی ہیں۔ لیکن صاحب[2] ہدایہ نے لکھا ہے کہ اگر غیر کے مال میں ناجائز تصرّف کے ذریعے مال حاصل ہوا تو سبیلہ التصدّق یہ تصدّق اس لیے ہے کہ کھانے سے بچ جائے لیکن نیت ثواب کی نہ کرے ورنہ کفر ہوگا۔ کما مرّ۔

حافظ[3] ابن القیمؒ بدائع الفوائد میں فرماتے ہیں کہ امتثالِ امرِ شریعت کی وجہ سے اس کو ثواب ملے گا۔ رہا یہ اعتراض کہ غیر کے مال کا صدقہ کیسے درست ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد ص۱۱۷ ج۲ میں عاصم بن کلیبؒ کی سند سے حدیث آتی ہے اور امام دارقطنی ص۵۴۵ ج۲ میں کہتے ہیں کہ روایتہ

---

[1] رجل دفع الی فقیر من المال الحرام شیئاً یرجو به الثواب یکفر ولو علم الفقیر بذلك فدعا وامّن المعطی کفرا جمیعاً اھ (شامی ص۳۵ ج۲ طبع مصر)

[2] وقال صاحب الهدایة فی کتاب الغصب ص۳۵۹ ج۳ طبع دهلی۔ انه حصل بسبب خبیث وهو التصرف فی مال الغیر وماهذا حاله فسبیله التصدق اھ۔ وفی الجامع المسانید ص۷۶ ج۲ ، والدارقطنی ص۵۴۵ ج۲ باسناده الی عبد الواحد بن زیاد قال قلت لابی حنیفةؒ من این اخذت هذا ؟ الرجل یعمل فی مال الرجل بغیر اذنه انه یتصدق بالربح ؛ قال اخذته من حدیث عاصمؒ بن کلیبؒ اھ - وهو حدیث رواه ابوداؤد ص۱۱۷ ج۲ وفیه اطعمیه الأساری اھ۔ وکذا هو فی مسند احمد ص۲۹۳ ج۵ -

[3] قال الشیخ الانورؒ وقد صرح الحافظ ابن القیمؒ فی کتابه بدائع الفوائد انه یُثاب علی التصدق اذا کان التصدق واجباً وقال الأولیٰ نعم الصدقة بالمال الحرام ارجح لصرفه عن النفس۔ والله اعلم (فتح الملهم ص۳۵۸ ج۱)

ثقات۔ جس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک[1] عورت نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعوت کی اور اس نے بکری اپنی پڑوسن سے لی جس کی اس نے اپنے خاوند سے اجازت نہ لی تھی۔ آپؐ نے جب لقمہ ڈالا تو لقمہ حلق سے نیچے نہ اترا تو آپؐ نے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بکری کے مالک سے اجازت نہیں لی گئی۔ عورت کو بلا کر پوچھا تو اس نے واقعہ بیان کر دیا کہ واقعی ایسا ہی ہے جیسا کہ آپؐ نے فرمایا ہے پھر آپؐ نے فرمایا اطعمیہ الاساریٰ یہ قیدیوں کو کھلا دو۔ امام ابوحنیفہؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں لیکن یہاں تھوڑی سی تفصیل اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر چیز جلدی خراب ہونے والی ہو کر مالک تک نہ پہنچ سکتی ہو یا مالک کا علم نہ ہو تو پھر صدقہ کیا جا سکتا ہے لیکن اگر مالک معلوم ہو اور وہ چیز اس تک پہنچائی جا سکتی ہو تو اس کا تصدق کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے اس چیز کو مالک تک پہنچانا ضروری ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ کل المسلم علی المسلم حرام دمہٗ ومالہٗ وعرضہٗ۔ (مسلم ص ۳۱۷ ج ۲)

باب ماجآء فی فضل الطھور

قولہ۔ اذا توضأ العبد المُسلم او المؤمن

حرف او کبھی تنویع کے لیے آتا ہے اور کبھی تشکیک کے لیے آتا ہے۔ تنویع کا معنی یہ ہوتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دونوں لفظ فرمائے اور دو نوعیں ذکر فرمائیں اور تشکیک کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ راوی کو شک

---

[1] فلما رجع استقبلہ داعی امرأۃ فجاء فجیئ بالطعام فوضع یدہٗ ثم وضع القوم فاکلوا فنظر آباؤنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلوک لقمۃ ثم قال اجد لحم شاۃ اخذت بغیر اذن اھلھا فارسلت المرأۃ فقالت یارسول اللہ انی ارسلت (ای رسولاً) الی النقیع یشتری لی شاۃ فلم اجد فارسلت الی جار لی قد اشتری شاۃ ان ارسل الیّ بھا بثمنھا فلم یوجد فارسلت الی امرأتہ فارسلت الیّ بھا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اطعمیہ الاساریٰ۔ (ابو داؤد ص ۱۱۱ ج ۲)

ہوتا ہے کہ آپ نے یہ لفظ فرمایا یا یہ لفظ فرمایا اور ان دونوں میں فرق قرائن، شواہد اور ذوق سے ہوتا ہے جہاں تشکیک کے لیے ہو وہاں او کے بعد قال پڑھنا چاہیئے۔ اس مقام پر حرف او تشکیک کے لیے ہے نہ کہ تنویع کے لیے۔ اس کی دلیل یہ ہے: کہ اگرچہ جمہور کے نزدیک مومن اور مسلم کا ایک ہی معنی اور ایک ہی مفہوم ہے جیسا کہ احسان الباری میں اس کی مفصل بحث ہے مگر بعض کے نزدیک لفظ مسلم ظاہری طور پر انقیاد کرنے والے پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور یہ لفظ منافق کو بھی شامل ہے، مگر گناہ تو اس کے نہیں جھڑتے۔ یہاں خرجت خطایاہ کے الفاظ اس بات کا قرینہ ہیں کہ یہاں مسلم اور مومن سے ایک ہی مراد ہے۔ وفی النووی ص۱۲۵ ج۱ قوله المسلم او المؤمن فهو شك من الراوی وکذا قوله مع الماء او مع آخر قطر الماء هو شك۔ ایضاً۔

قولہ خرجت من وجھہ کل خطیئۃ

لفظ کل مذکر ہے مگر اس نے مضاف الیہ لفظ خطیئۃ سے اکتساب تانیث کیا ہے جیسے حسنت جمیع خصالہ میں اس لیے خرجت فعل مؤنث لایا گیا ہے۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ خروج اور دخول وغیرہ خواص اجسام میں سے ہیں۔ گناہ تو اعراض ہیں ان کا خروج کیسے؟

جواب ۱: ایک الگ عالم ہے جس کو عالمِ مثال کہتے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۳ ج۱ طبع مصر میں باب عالم المثال قائم کرکے اس کا اثبات کیا ہے۔ اس عالمِ مثال میں نیکی اور بدی کا مستقل وجود اور جسم ہے۔

جواب ۲: یہاں مضاف محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے خرجت من وجھہ اثر کل خطیئۃ اور یہ وہ اثر ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے کلا بل ران علیٰ قلوبھم سے تعبیر کیا ہے اور حدیث میں آتا ہے[1]: اذا اذنب العبد ذنبا

---

[1] عن ابی ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال ان العبد اذا اخطأ خطیئۃ نکتت فی قلبہ نکتۃ سوداء فاذا ھو نزع واستغفر وتاب سقل قلبہ وان عاد زید فیھا حتیٰ یعلو قلبہ وھو الران الذی ذکر اللہ تعالیٰ

نکتت علی قلبہ نکتۃ سوداء۔ الحدیث۔ اوکما قال علیہ السلام۔ تو وضوء کی وجہ سے وہ نکتہ وغیرہ جو خطا کا اثر ہے دور ہو جاتا ہے اور اہلِ کشف نے وضوء اور غسل کے پانی میں اس اثر کو محسوس کیا ہے جیسے فتح الملہم ص۴۰۹ ج۱ میں علامہ ابوالمواہب عبدالوہاب شعرانیؒ (المتوفی ۹۷۳ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ایک نوجوان کو غسل کرتے دیکھا اس کو غسل کے بعد بلا کر نصیحت کی کہ آئندہ زنا نہ کرنا۔ اس نے کہا کہ آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ جس پانی سے تو نے غسل کیا ہے اس پانی میں مجھے زنا کے آثار نظر آئے ہیں۔ اس نے اقرار کر کے امام صاحبؒ کے ہاتھ پر توبہ کر لی۔ خرقِ عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ اگر کسی کو ایسی بعض باتیں بتائیں تو لائقِ انکار نہیں۔

اعتراض اس حدیث میں پاؤں، ناک اور سر کے گناہوں کا ذکر کیوں نہیں؟

جواب حضرت صنابحیؓ سے یہی روایت نسائی ص۱۴ ج۱ میں ان الفاظ سے ہے:۔ اذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت الخطایا من فیہ واذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ فاذا غسل وجہہ خرجت الخطایا من وجہہ حتی تخرج من تحت اشفار عینیہ فاذا غسل یدیہ خرجت الخطایا من یدیہ حتی تخرج من تحت اظفار یدیہ فاذا مسح برأسہ

"کلا بل ران علی قلوبہم ما کانوا یکسبون" ھذا حدیث حسن صحیح۔ ترمذی ص۱۶۹ ج۲ وقال ابن کثیرؒ وقد روی ابن جریرؒ والترمذی والنسائی وابن ماجۃ ص۳۲۳ من طرق عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حکیم عن ابی صالح عن ابی ھریرۃؓ ... الخ۔ تفسیر ابن کثیر ص۴۸۵ ج۴ وقال رواہ احمد حدثنا صفوان بن عیسیٰ اخبرنا ابن عجلانؒ عن القعقاع ... الخ وفی المستدرکؒ ص۲۹۴ ج۴ عن کعبؓ بن مالک مرفوعاً۔ من اقتطع مال امرئ مسلم بیمین کاذبۃ کانت نکتۃ سوداء فی قلبہ لا یغیرھا شیء الی یوم القیمۃ۔ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح۔

خرجت الخطایا من رأسہٖ حتّٰی تخرج من اذنیہ فاذا غسل رجلیہ خرجت الخطایا من رجلیہ حتّٰی تخرج من اظفار رجلیہ ثم کان مشیہ الی المسجد وصلوٰتہ نافلۃ ۔ اسی طرح یہ روایت مؤطا امام مالک صنا اور مستدرک حاکم ص۱۲۹ ج۱ میں بھی آتی ہے ۔ اس میں بھی ناک کے گناہ اور بعد از مسح سر کے گناہ اور پاؤں کے گناہوں کے نکلنے کا ذکر ہے اور مسلم ص۱۲۵ ج۱ میں یہ بھی آتا ہے : فاذا غسل رجلیہ خرجت کل خطیئۃ مشتہا رِجلاہ مع الماء او مع آخر قطر الماء ۔ مسلم کی روایت یوں ہے : " اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن فغسل وجھہ خرجت من وجھہٖ کل خطیئۃ نظر الیہا بعینیہٖ مع الماء او مع آخر قطر الماء فاذا غسل یدیہ خرج من یدیہٖ کل خطیئۃ کان بطشتہا یداہ مع الماء او مع آخر قطر الماء فاذا غسل رجلیہ خرجت کل خطیئۃ مشتہا رِجلاہُ مع الماء او مع آخر قطر الماء حتّٰی یخرج نقیا من الذنوب (مسلم ص۱۲۵ ج۱) اس کے بعد امام مسلمؒ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن عفان کی روایت نقل کی ہے : قال قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء خرجت خطایاہ من جسدہٖ حتّٰی تخرج من تحت اظفارہ (مسلم ص۱۲۵ ج۱)

قولہ من الذنوب

یہاں چند ابحاث ہیں :

الاوّل : معارف السنن ص۳۲ ج۱ میں لکھا ہے کہ بدی میں سب سے کم درجہ ذنب کا ہے جس کے معنی عیب کے ہوتے ہیں اس کے اوپر درجہ خطا کا ہے جو ضد صواب ہے اس کے اوپر سیئات اور اس کے اوپر معاصی کا درجہ ہے گویا ذنب کا معنی گناہوں میں ہلکی سی چیز مراد ہے یعنی فقہی اصطلاح میں صغائر ۔

الثانی : وضوء وغیرہ کی برکت سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں ۔ صغائر یا کبائر ؟ یا دونوں ؟ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۱ ج۱ میں قاضی عیاض مالکیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں "کہ اہل السنّت والجماعت کا کہنا ہے کہ وضوء وغیرہ کی برکت سے صغائر معاف ہوتے ہیں نہ کہ

کبائر مالم یؤت کبیرۃ کے الفاظ حدیث میں موجود ہیں۔ کبائر یا تو توبہ[1] سے معاف ہوتے

[1] توبہ سے اللہ تعالیٰ کے صرف وہ حقوق معاف ہوتے ہیں جن کی قضا نہیں مثلاً زنا اور شراب نوشی وغیرہ اور جن حقوق کی قضا لازم ہے وہ توبہ سے معاف نہیں ہوتے۔ انہیں قضا کرنا ضروری ہے حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ مدارج السالکین ص۲۷۵ ج۱ میں فرماتے ہیں: واما فی حق اللہ تعالیٰ فکمن ترک الصلوٰۃ عمداً من غیر عذرٍ مع علمہ بوجوبھا و فرضھا ثم تاب وندم فاختلف السلف فی ھٰذہ المسئلۃ فقالت طائفۃ توبتہ بالندم والاشتغال باداء الفرائض المستأنفۃ وقضاء الفرائض المتروکۃ وھذا قول الائمۃ الاربعۃ وغیرھم وقالت طائفۃ توبتہ العمل فی المستقبل ولا ینفعہ تدارک ما مضٰی بالقضاء ولا یقبل منہ فلا یجب علیہ وھٰذا قول اھل الظاھر وھو مروی عن جماعۃ من السلف۔ اس کے بعد انھوں نے طرفین کے عقلی اور نقلی دلائل ص۲۸۶ تک تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: القتل فی سبیل اللہ یکفر کل شئٍ الا الدین۔ مسلم ص۱۳۵ ج۲ ومشکوٰۃ ص۳۳۰ ج۲ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے کہا: ارأیت ان قتلت فی سبیل اللہ ایکفر عنی خطایای فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم وانت صابر محتسب غیر مدبر الا الدین فان جبرائیل قال لی ذٰلک۔ مسلم ص۱۳۵ ج۲ ومشکوٰۃ ص۳۳۰ ج۲ اور شرعاً صوم، حج اور صلوٰۃ پر دین کا اطلاق ہوا ہے: جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ فقال یا رسول اللہ ان امی ماتت وعلیھا صوم شھر افاقضیہ عنھا قال نعم فدین اللہ احق ان یقضٰی۔ الحدیث۔ بخاری ص۲۶۲ ج۱ وفی روایۃ جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقالت ان اختی ماتت وعلیھا صوم شھرین متتابعین قال ارأیت لو کان علی اختک دین اکنت تقضینہ؟ قالت نعم قال فحق اللہ احق ترمذی ص۹۱ ج۱ وقال حدیث حسن صحیح۔ وعن ابن عباسؓ قال اتی رجل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال ان اختی نذرت ان تحج وانھا ماتت فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لو کان علیھا دین اکنت قاضیہ قال نعم قال فاقض دین اللہ فھو احق بالقضاء۔ متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۲۲۱ ج۱۔ وفی حدیث القتل فی سبیل اللہ یکفر الذنوب کلھا الا الامانۃ والامانۃ فی الصلوٰۃ

نیک عملوں کے ذریعہ صغائر معاف ہوتے ہیں اور حقوق العباد توبہ سے معاف نہیں

والامانۃ فی الصوم والامانۃ فی الحدیث واشد ذالک الودائع رطب جل ای رواہ الطبرانیؒ فی الکبیر وابو نعیم فی الحلیۃ) عن ابن مسعودؓ (الجامع الصغیر ص۲۶ ج۲ وقال العزیزیؒ باسناد صحیح السراج المنیر ص۲۶ ج۲ شرح المقاصد ص۲۴۳ ج۲ میں ہے ان کانت المعصیۃ فی خالص حق اللہ تعالیٰ کالواجب فقد یکفی الندم کما فی ارتکاب الفرار من الزحف وترک الامر بالمعروف وقد یفتقر الی امر زائد کتسلیم النفس للحد فی الشرب وتسلیم ما وجب فی ترک الزکوٰۃ ومثلہ فی ترک الصلوٰۃ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں والحاصل ان تأخیر الدین وغیرہ وتأخیر نحو الصّلوٰۃ والزکوٰۃ من حقوقہ تعالیٰ فیسقط اثم التأخیر فقط عما مضیٰ دون الاصل ودون التأخیر المستقبل قال فی البحر فلیس معنی التکفیر کما یتوھمہ کثیر من الناس ان الدین یسقط عنہ وکذا قضاء الصّلوٰۃ والصوم والزکوٰۃ اذ لم یقل احد بذلک اھ شامی ص۳۵۱ ج۲ طبع مصر۔ بعض حضرات کو حدیث بخاری ص۲۰۶ ج۱ من حج للہ فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ۔ ومسلم ص۴۳۶ ج۱ اور حدیث مسلم ص۷۶ ج۱ ان الاسلام یھدم ما کان قبلہ وان الھجرۃ تھدم ما کان قبلھا وان الحج یھدم ما کان قبلہ الحدیث سے تمام گناہوں کی معافی کا شبہ ہوا ہے اور امام نوویؒ کو بھی یغفر للشھید الا الدین کی حدیث سے عموم کا شبہ ہوا ہے وہ لکھتے ہیں فیہ ھذہ الفضیلۃ العظیمۃ للمجاھد وھی تکفیر خطایاہ کلھا الا حقوق الآدمیین... الخ شرح مسلم ص۱۳۵ ج۲ اور آگے لکھتے ہیں: وان الجھاد والشھادۃ وغیرھما من اعمال البر لا یکفر حقوق الآدمیین وانما تکفر حقوق اللہ تعالیٰ ص۱۳۵ ج۲ وفی الشامی ص۳۵۱ ج۲ فان الھجرۃ والحج لا یکفران المظالم ولا یقع فیھما یمحو الکبائر وانما یکفران الصغائر اھ وفی ھامش البخاری ص۲۰۶ ج۱ ظاھرہ غفران الصغائر والکبائر حتی التبعات وھو مصرح بہ فی حدیث آخر فیکون ذلک من خصائص الحج کذا فی التوشیح وقس لکن قال علی القاریؒ فی المرقات ص۱۱ ج۲ فی اول کتاب الصّلوٰۃ ان الکبیرۃ لا یکفر بالصلوٰۃ والصوم وکذا الحج وانما یکفر بالتوبۃ الصحیحۃ لا غیرھا نقل ابن عبد البرؒ الاجماع علیہ وراجع البخاری ص۲۲۵ ھامش ۲۔ یہ یاد رہے کہ اگر نمازیں صرف توبہ سے معاف ہو جائیں جیسا کہ اہل الظاہر کا خیال ہے تو حضرات محدثین کرامؒ اور فقہاء عظامؒ کو اپنی کتابوں میں قضاء الفوائت کے ابواب قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ صرف اتنا ہی فرما دیتے کہ گزشتہ را صلوات و آئندہ را احتیاط مگر سبھی ہی قضاء الفوائت پر زور دیتے اور تاکید کرتے ہیں۔ امام عز الدین بن عبد السلامؒ فرماتے ہیں واما ما یقبل الاداء

ہوتے راجح الی الشامی صـ۳۵/۲ اور اسی طرح جہاد اور شہادت سے بھی یہ معاف نہیں ہوتے۔ امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۳۵/۱ میں اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـ۲۰۹/۱ میں لکھتے ہیں کہ وضوء کی وجہ سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں جو مسلم صـ۱۲۱/۱ میں ہے مالم توت کبیرۃ کی قید ہے اور ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مسلم صـ۱۲۲/۱ میں روایت ہے: مرفوعاً الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان مکفرات ما بینھن اذا اجتنب الکبائر اور ترمذی صـ۳۰/۱ میں ہے الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ کفارات لما بینھن مالم یغش[له] الکبائر۔

ان احادیث اور دیگر احادیث سے یہی ثابت اور معلوم ہوتا ہے کہ نیکیوں کی وجہ سے صرف صغائر ہی معاف ہوتے ہیں۔ مگر مجمع الزوائد کی ایک صحیح حدیث سے کبائر کی معافی کا ثبوت بھی ملتا ہے اور حدیث صلوٰۃ التسبیح سے بھی کبیرہ کی معافی کا ثبوت ملتا ہے۔ وعن ابی رافعؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من غسل میتا فکتم علیہ غفر اللہ لہ اربعین کبیرۃ ومن حفر لاخیہ قبرا حتّی یجنہ فکانما اسکنہ مسکنا حتّی یبعث۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد صـ۲۱/۳۔ وعن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال للعباسؓ بن عبد المطلب یا عباس یا عماہ الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال

والقضاء فکالحج والصوم والصلوٰۃ واما ما یقبل الاداء ولا یقبل القضاء فکالعمرۃ والجمعات والاصح ان الرواتب والاعیاد قابلۃ للقضاء۔ اھ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام صـ۲۱۶/۱) و فی العمرۃ بحث فتدبر۔ کیونکہ حدیبیہ والے عمرہ کی ۷ھ میں قضاء کی گئی بخاری صـ۶۱۱/۲ میں باب عمرۃ القضاء قائم کرکے امام بخاریؒ نے متعدد حدیثیں نقل کی ہیں۔

حاشیہ صفحہ ہذا۔ [له] وفی موارد الظمآن صـ۳۵ مرفوعاً ما من عبد یؤدی الصلوات الخمس ویصوم رمضان ویجتنب الکبائر السبع الا فتحت لہ ابواب الجنۃ الثمانیۃ یوم القیامۃ الحدیث وفی صـ۳۶ ما من عبد یعبد اللہ ولا یشرک بہ شیئا ویقیم الصلوٰۃ ویصوم رمضان ویجتنب الکبائر الا دخل الجنۃ۔ انتہیٰ۔

اذا انت فعلت ذٰلک غفر اللہ لک ذنبک اولہ و اٰخرہ قدیمہ وحدیثہ خطأہ وعمدہ صغیرہ وکبیرہ الحدیث۔ مشکوٰۃ ص۱۱۷ وقال رواہ ابوداؤد ص۱۸۴، وابن ماجۃ ص۱۰۱ والبیہقی فی الدعوات الکبیر والحاکم ص۳۱۸۔ وروی الترمذی ص۶۳ عن ابی رافعؓ نحوہ ولیس فیہ صغیرہ وکبیرہ۔ وقال وفی الباب عن ابن عباسؓ وعبد اللہ بن عمروؓ والفضل بن عباسؓ وابی رافعؓ اھ۔

تنبیہ امام ابن الجوزیؒ اور حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہ نے حدیث صلوٰۃ التسبیح کو موضوع قرار دیا ہے لیکن انکی رائے درست نہیں ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے الاٰثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ المنضم مع امام الکلام ص۳۵۳ تا ص۳۷۵ میں اس پر مبسوط بحث کی ہے اور ص۳۵۶/۳۶۲ میں لکھتے ہیں۔ وممن صحح ھذا الحدیث اوحسنہ غیر من تقدم ابن مندۃ والف فی تصحیحہ کتابا والاٰجریؒ والخطیبؒ وابوسعد السمعانیؒ وابوموسی المدینی والحسن بن مفضلؒ والمنذریؒ وابن الصلاحؒ والنوویؒ فی تھذیب الاسماء واللغات واٰخرون وقال الدیلمیؒ فی مسند الفردوس صلوٰۃ التسبیح اشھر الصلوات واصحھا اسنادًا وروی البیہقیؒ وغیرہ من ابی حامدؒ قال کنت عند الامام مسلم بن الحجاجؒ ومعنا ھذا الحدیث فسمعت مسلمًا یقول لا یروی بھذا الاسناد احسن من ھذا۔ اھ۔ وقد صَحّحَہٗ جماعۃ منھم الحافظ ابوبکر الاٰجریؒ وشیخنا ابومحمد عبد الرحیم المصریؒ وشیخنا ابوالحسن المقدسیؒ وقال ابوبکر بن داؤد سمعت ابی یقول لیس حدیث صحیح فی صلوٰۃ التسبیح غیر ھذا وقال مسلم بن الحجاج لا یروی فی ھذا الحدیث اسناد احسن من ھذا یعنی اسناد حدیث عکرمۃ عن ابن عباس وقال الحاکم رای فی المستدرک ص۳۱۹ وقال الذھبیؒ ھذا اسناد صحیح لا غبار علیہم فقد صحت الروایۃ عن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنھما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم عَلّم

ابن عمّہ جعفر بن ابی طالب رضی اللہ تعالی عنہ ہذہ الصلوٰۃ کما علمہا عمہ العباس رضی اللہ تعالی عنہ.... الخ وقال فی الآثار ص۳۶۹ وممن صحح حدیثہا اوحسنہا غیر من تقدم الحافظ العلائی والشیخ سراج الدین البلقینیؒ و الشیخ بدر الدین الزرکشیؒ اھ ۔ وقال الذہبیؒ فی التلخیص ص۳۱۸ ج۱ اخرجہ ابوداؤدؒ والنسائیؒ وابن خزیمۃؒ فی الصحیح ثلاثتہم عن عبدالرحمٰن بن بشر اھ. وفی الآثار المرفوعۃ ص۳۵۶ وقد تعقب ابن الجوزی جمع ممن جاء بعدہ من نقاد المحدثین وبینوا ان حدیث صلوٰۃ التسبیح صحیح اوحسن عند المحققین... الخ ۔ واعلہ ابن الجوزیؒ بموسیٰ بن عبد العزیز وقال انہ مجہول وقال الحافظ ابن حجرؒ فی الخصال المکفرۃ للذنوب المقدمۃ والمؤخرۃ اساء ابن الجوزیؒ بذکر ہذا الحدیث فی الموضوعات وقولہ ان موسیٰ مجہول لم یصب فیہ فان ابن معینؒ والنسائیؒ وثقاہ وقال ابن حجرؒ فی امالی الاذکار ہذا الحدیث اخرجہ البخاریؒ فی جزء القراءۃ خلف الامام وابوداؤد وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والحاکم فی مستدرکہ وصححہ والبیہقی وقال ابن شاہین فی الترغیب سمعت ابابکر بن ابی داؤد یقول سمعت ابی یقول اصح حدیث فی صلوٰۃ التسبیح ہذا اھ ۔

آگے ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے صرف صغائر ہوں تو وضوء کی برکت سے معاف ہوجاتے ہیں ۔ اگر صغائر وکبائر دونوں ہوں تو بھی صغائر معاف ہوجاتے ہیں اور اگر صرف کبائر ہی ہوں تو بقدر صغائر کبائر میں تخفیف ہوجاتی ہے اور اگر یہ دونوں نہ ہوں تو حسنات میں ترقی ہوتی ہے ۔ (مثلاً آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں ۔)

الثالث : صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف میں بہت اختلاف ہے کہ آیا ان کی تقسیم ہے بھی یا نہیں ؟ اور پھر کبیرہ کس کو کہتے ہیں ۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۶۴-۶۵ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۲۵۱-۲۵۲ ج۱ میں اس پر مبسوط بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ استاذ ابو اسحاق الاسفرائنی الشافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے وہ کبیرہ ہی ہے لیکن

جمہور کہتے ہیں کہ صغائر بھی ہیں اور کبائر بھی (یعنی تقسیم کے قائل ہیں) بعض کہتے ہیں کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جس کے مرتکب کو اللہ تعالیٰ نے یا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نار، غضب، لعنت یا عذاب کی دھمکی دی ہو اور جو ایسا نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ امام محمد بن محمد غزالیؒ (المتوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ جس گناہ کو کرنے والا من غیر خوف ولا ندم کرے وہ کبیرہ ہے اور جس کو کرتے ہوئے خوف ہو اور بعد میں ندامت ہو تو وہ صغیرہ ہے۔ امام ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (المعروف بابن الصلاح م ۶۴۳ھ) فرماتے ہیں: "کہ ہر ایسا گناہ جس کا فساد بڑا ہو اور دیکھنے میں بڑا معلوم ہو وہ کبیرہ ہے اور اسکی علامت یہ ہے کہ اس کے مرتکب کو شریعت کی طرف سے سزا دی گئی ہو حد یا تعزیر وغیرہ سے اور اس پر لعنت اور غضب وغیرہ کی دھمکی ہو۔"

امام ابو محمد عزالدین بن عبدالعزیز بن عبدالسلام السلمیؒ (المتوفی ۶۶۰ھ) فرماتے ہیں[1]: کہ جو گناہ قرآن و حدیث میں کبائر کے لفظ سے آئے ہیں (مثلاً ایک حدیث میں سات گناہوں کے بارے میں وارد ہے اجتنبوا السبع الموبقات الحدیث۔ بخاری ص۳۸۸ ج۱ و مسلم ص۶۴ ج۱ اور ان کو کبائر میں شمار کیا گیا ہے اور ابن عباسؓ کی ایک روایت میں[2] ستر اور ایک میں سات سو کبائر گنوائے ہیں۔) دوسرے گناہوں کی ان کی طرف نسبت کرو اگر ان کا فساد

---

[1] الشیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ کے الفاظ یہ ہیں: اذا اردت معرفة الفرق بین الصغائر والکبائر فاعرض مفسدة الذنب علیٰ مفاسد الکبائر المنصوص علیها فان نقصت عن اقل مفاسد الکبائر فهی من الصغائر وان ساوت ادنیٰ مفاسد الکبائر او ربت علیها فهی من الکبائر فمن شتم الرب تعالیٰ او الرسول او استهان بالرسل او کذب واحدا منهم او ضمخ الکعبة بالعذرة او القی المصحف فی القاذورات فهذا من اکبر الکبائر ولم یصرح الشرع بانه کبیرة... الخ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص۱۹ ج۱ طبع بیروت)

[2] و فی المرقات ص۱۲۳ ج۱ قال ابن عمرؓ الکبائر سبع وقال ابن عباسؓ هی اقرب الی سبعین الخ۔ وفی النووی شرح مسلم ص۶۴ ج۱ وقد جاء عن ابن عباسؓ انه سئل عن الکبائر اسبع هی؟ فقال هی الیٰ سبعین ویروی الیٰ سبع مائة اقرب انتهیٰ۔ وفی الجلالین ص۸۲ وعن ابن عباسؓ هی الی السبع مائة اقرب۔

اور خرابی کسی ادنیٰ گناہ کی خرابی کے مساوی ہو تو کبیرہ ورنہ صغیرہ ہے۔

امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے جتنے بھی حقوق ہیں وہ صغیرہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہٗ ارحم الراحمین ہیں وہ بخش دیں گے اور حقوق العباد کبیرہ ہیں۔

حافظ محمد بن ابی بکرؒ (ابن القیم المتوفی ۷۵۱ھ) حضرت نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ جو گناہ کسی دوسرے کا سبب اور ذریعہ بنے وہ صغیرہ ہے اور عین گناہ کبیرہ ہے۔ مثلاً نظر الی الاجنبیۃ بشھوۃ صغیرہ ہے اور زنا کبیرہ ہے اور بد ارادہ سے لمس صغیرہ اور زنا کبیرہ ہے۔ اسی طرح چوری وغیرہ کے لیے چلنا صغیرہ اور عین چوری کبیرہ۔

امام غزالیؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ اضافی چیزیں ہیں۔ مثلاً اجنبی عورت کو ارادہ بد سے دیکھنا بہ نسبت اس کے ساتھ لیٹنے کے صغیرہ ہے اور مضاجعت بہ نسبت دیکھنے کے کبیرہ ہے اور وہی مضاجعت بہ نسبت زنا کے صغیرہ ہے۔

قولہ ھذا حدیث حسن صحیح

یہاں اعتراض ہوگا کہ صحیح حدیث وہ ہوتی ہے جس کے راوی ثقہ ہوں ثبت ہوں عادل وضابط ہوں اور حسن وہ ہوتی ہے کہ ان میں سے کسی ایک صفت میں کمی ہو۔ اس لحاظ سے یہ اجتماع متناقضین ہے۔

جوابِ اوّل تدریب الراوی ص۹۲ میں حافظ ابن الصلاحؒ کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ جہاں صحیح کے ساتھ حسن کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد اصطلاحی حسن نہیں جس میں کمی کی طرف اشارہ ہے بلکہ لغوی مراد ہے یعنی مرغوب اور پسندیدہ۔

جوابِ ثانی تدریب الراوی ص۹۳ میں امام تقی الدین محمد بن علی (المعروف بابن دقیق العید) المتوفی ۷۰۲ھ کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ جو لفظ حسن صحیح کے ساتھ آتا ہے وہ لابشرط شیٔ کے درجے میں ہے یعنی اس میں رواۃ کی کسی صفت کی کمی ملحوظ نہیں۔

جوابِ ثالث تدریب الراوی ص۹۴ میں حافظ ابو الفداء عماد الدین اسمٰعیل (ابن کثیرؒ) کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ جس روایت کو حسن اور صحیح کہتے ہیں وہ مطلق حسن اور مطلق صحیح سے الگ قسم ہے اور یہ متوسط درجہ ہے جیسے الحلو الحامض (کھٹی میٹھی

چیز) ولفظه فعلى هذا يكون ما يقول فيه حسن صحيح اعلى رتبة عنده من الحسن ودون الصحيح ويكون حكمه على الحديث بالصحة المحضة اقوى من حكمه عليه بالصحة مع الحسن والله اعلم انتهى. (الباعث الحثيث ص۲۲)

جوابِ رابع حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے شرح نخبۃ الفکر ص۳۴ میں لکھا ہے کہ جہاں محدث حسن اور صحیح دونوں لفظ بولتا ہے وہاں اس کو تردد ہوتا ہے کہ ایک قوم کے نزدیک حسن اور ایک قوم کے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور حرف تردد اَوْ محذوف ہوتا ہے جیسے گنتی کی اشیاء میں واؤ محذوف ہوتی ہے مثلاً ثوب، مکان، البساط، جاریۃ، غلام وغیرہ۔

جوابِ خامس حافظ ابن حجرؒ شرح نخبۃ الفکر ص۳۵ میں نقل کرتے ہیں کہ وہ روایت دو سندوں سے مروی ہوتی ہے ایک لحاظ سے حسن اور دوسرے لحاظ سے صحیح ہوتی ہے۔

جوابِ سادس علامہ بدرالدین محمد بن بہادر زرکشیؒ (المتوفی ۷۹۴ھ) نے جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ جہاں حسن اور صحیح دونوں لفظ بولتے ہیں اس میں انکے نزدیک حسن اور صحیح کا ایک ہی معنی ہوتا ہے دوسرے حضرات کی اصطلاح انکے ساتھ ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم ص۳)

جوابِ سابع یہ جواب بھی علامہ زرکشیؒ نے دیا ہے کہ بعض رواۃ جوانی اور صحت کے دور میں صحیح کی صفات سے متصف ہوتے ہیں اور وہی رواۃ بڑھاپے اور بیماری کے بعد کمی کا شکار ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں میں وہ روایت بیان کرتے ہیں تو ایسی حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں۔ (مقدمہ فتح الملہم ص۳۰)

قولہٗ وابو ھریرۃؓ ان کے نام اور ان کے والد کے نام میں بڑا اختلاف[1] ہے۔ حافظ ابن حجرؒ "الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ" ص۲۰۰ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ ان کے نام میں دس کے قریب اقوال ہیں۔ علامہ ابن عبدالبرؒ استیعاب ص۲۰۰ ج۴

[1] قال ابن حجرؒ فی التهذیب ص۲۶۲ ج۱۲ واختلف فی اسمه واسم ابیه اختلافا کثیرا فقیل اسمه عبدالرحمٰن بن صخر اھ. وقال فی ص۲۶۱ ج۱۲ وقیل ان اسم امه میمونة بنت صخر ونقل فی الاصابة ص۲۰۴ ج۴ عن ابی هریرةؓ انا ابن امیمة... الخ وفی المستدرک ص۳۲۲ ج۲ قال ابو هریرةؓ وانا ابن امیمة اھ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح۔

ہیں جو اصابہ کے ساتھ منسلک ہے بیس[۲۰] اقوال نقل کرتے ہیں۔ امام نووی شرح مسلم ص۲ میں تیس[۳۰] اقوال نقل کرتے ہیں۔ علامہ محمد انورشاہ صاحب العرف الشذی ص۲۴ میں پینتیس[۳۵] اقوال نقل کرتے ہیں امام ابن دقیق العید احکام الاحکام ص۱/۲ پر لکھتے ہیں اختلف فی اسمہ واشھرہ عبداللہ الرحمٰن بن صخر۔ ابوہریرۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے بلی کا بچہ اپنی آستین میں ڈال رکھا تھا اس لیے ان کو ابوہریرۃ (بلی کے بچے والا) کہنے لگے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ ابوہریرۃ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا لیکن مستدرک حاکم ص۵۰۳/۳ میں ہے: کنت ارعی غنمًا لاھلی فادرکت اولاد ھرۃ وحشیۃ فکنونی اباھریرۃ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ بلی جنگلی تھی نہ کہ گھریلو اور پالتو۔ حضرت ابوہریرۃ سے پانچ ہزار تین سو چوہتر[۵۳۷۴] روایات مروی ہیں۔ وذکر الامام الحافظ بقی بن مخلد الاندلسی فی مسندہ لابی ھریرۃ خمسۃ آلاف وثلاث مائۃ واربعۃ وسبعون حدیثا ولیس لاحد من الصحابۃ ھذا القدر... الخ نووی ص۱/۲: حضرت ابوہریرۃ مدینہ طیبہ میں ۵۹ھ میں بعمر ۷۸ سال فوت ہوئے اور جنت البقیع کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ نووی شرح مسلم ص۱/۲: لفظ ابوہریرۃ کے انصراف و عدم انصراف میں بھی اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں وجہ ناہ غیر منصرف والقیاس الانصراف۔ علامہ انورشاہ صاحب العرف الشذی ص۲۴ میں فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کو مغالطہ ہوا ہے کہ لفظ اب کے مضاف ہونے سے قبل مضاف الیہ علم ہو تو تب غیر منصرف ہوتا ہے لیکن فرماتے ہیں کہ اس کا پہلے علم ہونا ضروری نہیں جیسے ابوحمزۃ کنیت ہے۔ حضرت انس کی اور

---

[۱] وفی الترمذی ص۲ قالوا عبد اللہ بن عمرو وھکذا قال محمد بن اسمٰعیل وھذا اصح وفی التقریر لشیخ الھند ص۳ عبد اللہ بن عمرو وقیل عبد الرحمٰن بن صخر وفی سبل السلام ص۱/۲ واختلف فی اسمہ واسم ابیہ علی نحو من ثلاثین قولا قال ابن عبد البر الذی تسکن النفس الیہ من الاقوال انہ عبد الرحمٰن بن صخر... الخ وقال النووی واختلف فی اسمہ واسم ابیہ علی نحو من ثلاثین قولا واصحھا عبد الرحمن بن صخر ...الخ ص۱/۲ وقال الحاکم ابواحمد اصح شیٔ عندنا فی اسمہ عبد الرحمٰن بن صخر واما سبب تکنیتہ اباھریرۃ فانہ کانت لہ فی صغرہ ھریرۃ صغیرۃ یلعب بھا نووی ص۱/۲۔

ابو صفرة وغیرہ۔ حمزہ ساگ کو کہتے ہیں اور صفرہ زردی کو کہتے ہیں۔ باوجودیکہ دونوں علم نہیں لیکن غیر منصرف ہیں۔

قوله الصنابحی امام نوویؒ شرح مسلم ص ۲۳ ج ۱ میں فرماتے ہیں والصنابح بطن من مراد۔ صنابحی کے بارے میں بعض نے چھ کا دعویٰ کیا ہے امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ فرماتے ہیں کہ دو ہیں۔ امام مالکؒ اور ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ تین ہیں وھو الاصح۔ ایک کا نام ابو عبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ الصنابحیؒ ہے۔ دوسرے کا نام عبداللہ الصنابحی اور تیسرے کا نام الصنابح بن الاعسر الاحمسی الصنابحیؓ ہے اوّل تابعی ہیں، ثانی وثالث ہر دو صحابی ہیں۔

باب ماجاء ان مفتاح الصلوٰة الطھور

قوله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم یہاں دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل: امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے وشرط الشیٔ

لہ وانما حديثه قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یقول انی مکاثر بکم الامم فلا تقتتلن بعدی. ترمذی ص ۳۳ ج ۱ وفی المشکوٰة ص ۲۶۷ ج ۲ عن معقل بن یسار قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم، ابوداؤد ص ۲۸ ج ۱، والنسائی ص ۵۹ ج ۲ ومستدرک ص ۱۶۲ ج ۲ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح۔ الجامع الصغیر ص ۱۳۰ ج ۱ وفی موارد الظمآن ص ۳۰۲ عن انسؓ مرفوعا تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الانبیاء یوم القیامة۔ وفی مسند احمد ص ۱۵۸ ج ۳ وفی موارد الظمآن ص ۴۵۹ بسند الی قیس بن ابی حازم (وھو تابعی فالحدیث مرسل) عن النبی علیه السلام قال انی فرطکم علی الحوض وانی مکاثر بکم الامم فلا تقتتلن بعدی۔ وفی روایة امرأة ولود احب الی اللہ تعالیٰ من امرأة حسناء لا تلد انی مکاثر بکم الامم یوم القیامة۔ ابن قانع عن حرملة بن النعمان ح (الجامع الصغیر ص ۷۵ ج ۲) انکحوا امهات الاولاد فانی اباھی بهم یوم القیامة حم عن ابن عمرو ح الجامع الصغیر ص ۲۹ ج ۱) لا تزوجن عجوزا ولا عاقرا فانی مکاثر بکم الامم (طب. ک) عن عیاض بن غنم صحیح الجامع الصغیر ص ۲۰ ج ۲)

خارج منہ۔ باقی ائمہ ثلاثہ اس کو فرض اور رکن قرار دیتے ہیں۔ وھل تکبیرۃ الاحرام رکن اوشرط قال بالاول الشافعیۃ والمالکیۃ والحنابلۃ وقال الحنفیۃ بالثانی (قس ھامش بخاری ص۱۰۲ ج۱) پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر تحریمہ کے موقع پر کون سا لفظ کہا جا سکتا ہے۔ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو مشعر بتعظیم اللہ ہو تکبیر کے مقام پر آسکتا ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ صرف اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ اللہ کبیر۔ اللہ الکبیر ہی درست ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں درست ہیں۔ امام مالکؒ اور احمد بن محمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ صرف اللہ اکبر ہی درست ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل

حافظ ابن القیمؒ نے زاد المعاد ص۵۱ ج۱ میں یہ نقل کی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اللہ اکبر کے علاوہ کوئی اور لفظ ثابت نہیں۔ وقال مالکؒ لا یُجزئ اِلَّا اللہ اکبر وھو الذی ثبت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقولہ،... الخ (نووی ص۱۶۸ ج۱)

امام ابویوسفؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اللہ اکبر اور اللہ کبیر دونوں ایک ہی معنی میں ہیں اور حرف الف ولام سے بھی اس مفاد پر زد نہیں پڑتی اور امام شافعیؒ کی بھی یہی دلیل ہے قال النوویؒ ولفظ التکبیر اللہ اکبر فھذا یُجزئ بالاجماع وقال الشافعیؒ ویجزئ اللہ الاکبر ولا یُجزئ غیرھما... الخ۔ نووی ص۱۶۸ ج۱۔

امام صاحبؒ کی پہلی دلیل

وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى۔ اس میں مطلق ذکر اللہ کا تذکرہ ہے کسی خاص لفظ کی قید نہیں۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل

وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ اے فعظم؛ جو لفظ بھی دال علی التعظیم ہو درست ہے۔

امام صاحبؒ کی تیسری دلیل

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۰ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ ابو العالیہ (رفیع بن مہران) الریاحی تابعیؒ سے سوال کیا گیا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کس چیز سے نماز شروع کیا کرتے تھے۔ قال بالتحمید والتسبیح والتھلیل اور علامہ عینیؒ نے اسی مقام پر امام شعبیؒ سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں

سے جو نام اس کی تعظیم پر دال ہو اس سے اگر نماز شروع کرے اجزأہ۔ اور امام ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ سبحان اللہ اور الحمد للہ سے بھی افتتاح درست ہے۔

فائدہ | فتح القدیر ص۲۴۸ ج۱، البحر الرائق ص۳۰۶ اور الشامی ص۴۵۸ ج۱ وغیرہ میں اسکی تصریح ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنے سابق نظریہ سے رجوع کر لیا تھا اور علامہ عینیؒ شرح کنز ص۲۷ پر نقل فرماتے ہیں وعلیہ الفتوٰی۔ لہٰذا اب نزاع ختم ہے۔

البحث الثانی[2] | حضرات[1] ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ نماز سے خروج کے لیے لفظ سلام کہنا فرض ہے اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خروج بصنع المصلی بھی درست ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۹۵ ج۱ میں یہی مسلک امام ثوریؒ اور امام ابو عمرو عبد الرحمٰن اوزاعیؒ (المتوفی ۱۵۷ھ) کا نقل کرتے ہیں کہ سلام رکن نہیں لیکن شامی ص۳۲۵ ج۱ وغیرہ فقہ حنفی کی کتابوں میں تصریح موجود ہے کہ لفظ سلام کہنا واجب ہے اگر اور کسی طریقہ سے نماز سے خارج ہوگا تو گنہگار ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کی طرف سے اس اختلافی مسئلہ میں علماء احنافؒ۔

پہلی[1] دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپؐ نے مسئ الصلوٰۃ کی حدیث میں سلام کی تعلیم نہیں دی اگر یہ رکن یا فرض ہوتا تو آپ مقام تعلیم میں تھے ضرور تعلیم دیتے۔

دوسری[2] دلیل: اور امام صاحبؒ کی طرف سے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ (المتوفی ۳۲ھ) کی یہ حدیث پیش کی گئی ہے: اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلوٰتک وبہ قال اسحاق بن ابراہیم اذا تشہد ولم یسلم اجزأہ۔ واحتج بحدیث ابن مسعودؓ حین علمہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم التشہد فقال اذا فرغت من ھذا فقد قضیت ما علیک اھ (ترمذی ص۵۴ ج۱) اس حدیث پر کلام بھی ہے مگر اختلافی اور اجتہادی مسائل میں قطعی ادلہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

لہ فقال مالک والشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ وجمہور العلماء من السلف والخلف السلام فرض ولا یصح الصلوٰۃ الا بہ وقال ابو حنیفۃ والثوری والاوزاعی رضی اللہ عنہم ھو سنۃ لو ترکہ صحت صلوٰتہ ... الخ۔ (نووی ص۱۹۵ ج۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ۱ ترمذی کی یہی روایت ہے وتحلیلها التسلیم اس کے دو جواب ہیں:
جواب ۱ : اس کی سند میں عبداللہ بن محمد بن عقیل ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ص۱۵ ج۶ میں لکھتے ہیں ، قال احمدؒ وابن سعدؒ منکر الحدیث وقال ابن معینؒ ضعیف لا یحتج بحدیثه ۔ وقال النسائیؒ ضعیف وقال ابو حاتمؒ لین الحدیث لیس بالقوی۔ وقال الخطیبؒ سئ الحفظ وقال ابن حبان ردئ الحفظ ۔ تو ایسے راوی کی روایت سے فرضیت اور رکنیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟
جواب ۲ : اس روایت میں قصر حقیقی نہیں بلکہ قصر کمال اور قصر عادی ہے جیسے لا فتیٰ الا علیؓ ولا سیف اِلّا ذوالفقار میں قصر کمال ہے۔

دلیل ۲ صلّوا کما رایتمونی اُصلّی ۔ الحدیث۔
جواب : اس سے علی الخصوص تکبیر اور تسلیم کی رکنیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ ورنہ جملہ افعال رکن نماز ثابت ہوں گے۔ ولا قائل بہ۔ کیونکہ رفع الیدین عند الافتتاح ۔ تأمین ۔ تسبیحات رکوع وسجود اور قعدہ اولیٰ وغیرہ رکن نہیں حالانکہ آپ نے وہ بھی ادا کیے ہیں۔

باب ما یقول اذا دخل الخلاء

خلاء کے معنی ایسی جگہ کے ہوتے ہیں جہاں قضائے حاجت کے وقت کے بغیر کوئی نہ جائے اور عادۃً وہ خالی رہے۔ بیت الخلاء کو کنیف اور مرحاض بھی کہتے ہیں۔ عمدۃ القاری ص۲۶۹ ج۱ کنیف کی جمع کُنُف اور مرحاض کی جمع مراحیض ہے۔ اور یہ دونوں لفظ ترمذی ص۳ ج۱ میں موجود ہیں ، اور بیت الخلاء کو منصع بھی کہتے ہیں جس کی جمع مناصع آتی ہے۔ بخاری ص۲۶ ج۱ میں یہ لفظ موجود ہے اور بیت الخلاء کو کریاس بھی کہتے ہیں جس کی جمع کرابیس ہے۔ نسائی ص۵ ج۱ میں یہ لفظ بھی موجود ہے اور اسے حش بھی کہتے ہیں۔ ابوداؤد ص۲ ج۱ میں ان ھٰذہٖ الحشوش محتضرۃ کے الفاظ موجود ہیں اور براز کا لفظ بھی جو کھلے میدان کے لیے آتا ہے۔ مجازاً قضائے حاجت پر بولا جاتا ہے۔ (حاشیہ بخاری ص۲۶ ج۱) اور عام محاورہ میں

بھی بول و براز کا لفظ مستعمل ہے اور غائط کا لفظ بھی مجازاً بیت الخلاء اور قضائے حاجت کی جگہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ اذا اتی احدکم الغائط۔ الحدیث۔ بخاری ص۲۶ ج۱ اور نسائی ص۵ ج۱ وغیرہ کتب حدیث میں یہ مذکور ہے۔

قولہ اذا دخل الخلاء اس سے مراد اذا اراد الدخول ہے یعنی بیت الخلاء میں داخل ہونے سے پہلے یہ پڑھے نہ کہ بعد۔ اور اس کی دو دلیلیں ہیں:

دلیل ۱: بخاری ص۲۶ ج۱ میں سعید بن زید کی روایت میں اذا اراد ان یدخل کے الفاظ مذکور ہیں۔ اور سنن الکبریٰ ص۹۵ ج۱ میں ہے: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا اراد الخلاء قال اعوذ باللہ من الخبث[1] والخبائث۔

دلیل ۲: امام ابن الفارس لغویؒ فقہ اللغۃ ص۱۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ اذا فعلت کے جملے کا استعمال تین وجوہ پر ہوتا ہے:

اول ۱: یہ کہ حکم مامور بہ فعل سے پہلے ہو جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ (الآیۃ) میں حکم مامور بہ فَاغْسِلُوْا ہے اور یہ فعل اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ سے پہلے ہے۔ (اس صورت میں اذا فعلت اذا اردت کے معنی میں ہوگا۔ ایسی ہی بحث علامہ جار اللہ محمود بن عمر زمخشری المتوفی ۵۲۸ھ نے اذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ۔ الآیۃ کی تفسیر میں کی ہے۔ کشاف ص۶۳۳ ج۲ وکذا فی البیضاوی ص۵۴۹ ج۱ وروح المعانی ص۲۲۸ ج۱۴)

دوم ۲: یہ کہ حکم مامور بہ فعل کے ساتھ ہو جیسے اذا قرأت فترسل یعنی جب تو قرآن کریم پڑھے تو ٹھہر ٹھہر کر پڑھ یہاں حکم مامور بہ فترسل فعل قرأت کے ساتھ ساتھ ہے۔ (اس صورت میں اذا فعلت اذا شرعت کے معنی میں ہوگا۔)

---

[1] خُبُث خبیث کی جمع ہے جس سے مراد نر جنات ہیں اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے جس سے مادہ جنات مراد ہیں۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں وعامۃ اصحاب الحدیث یقولون الخبث ساکنۃ الباء وھو غلط۔ والصواب الخبث مضمومۃ الباء (معالم السنن ص۱۶ ج۱) امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۶۳ ج۱ میں امام خطابیؒ کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ساکنۃ الباء بھی صحیح ہے

سوم : یہ کہ حکم مامور بہ فعل کے بعد ہو جیسے اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا میں شکار کا حکم احرام کے فعل سے نکلنے کے بعد ہے (اس صورت میں اذا فعلت اذا فرغت کے معنی میں ہوگا۔) اور اس مقام پر دعا پڑھنا بیت الخلاء میں داخل ہونے کے فعل سے قبل ہے کیونکہ بوقت حاجت ذکر کرنا مکروہ ہے۔ اس مقام پر اس دعا کے پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی گندی اور نجس جگہوں میں شیاطین بکثرت ہوتے ہیں تو ان سے پناہ لینے کے لیے یہ دعا پڑھنی چاہیئے۔ جیسا کہ ابوداؤد ص۲ ج۱ میں حدیث ہے ان ھٰذہ الحشوش محتضرۃ (یہ بیت الخلاء شیطان کا ہیں ہیں) اور ابوداؤد ص۶ ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۹۶ ج۱ میں روایت ہے ان الشیطٰن یلعب بمقاعد بنی آدم حقیقۃً کھیلتا ہے یہ بھی کہا گیا ہے یا یوں کھیلتا ہے کہ لوگوں کی توجہ اسکی طرف مبذول کراتا ہے کہ دیکھو وہ پاخانہ کر رہا ہے چونکہ ایسے مقامات پر شیاطین بکثرت ہوتے ہیں اور بعض دفعہ وہ اذیت بھی دیتے ہیں جیسے کہ الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ص۵۵ ج۲ طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن میں ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ الخزرجیؓ قضاء حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور وہیں جنات نے انھیں مار ڈالا اور جنات نے گیت گانا شروع کر دیا۔ چنانچہ مستدرک حاکم ص۲۵۳ ج۳ میں جنات کے یہ الفاظ بھی موجود ہیں۔ نحن قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادۃ ۔ رمیناہ بسھمین فلم تخط فؤادہ اور المعارف لابن قتیبہؒ ص۲۵۹ میں فلم نخط فؤادہ کے لفظ ہیں تو چونکہ جنات کا ہجوم ایسے مقامات پر اکثر رہتا ہے لہٰذا یہ دعا پڑھنی چاہیئے۔ رہا یہ سوال کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ دعا کیوں کی ؟ جب کہ آپؐ بفضلہ تعالیٰ محفوظ تھے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنات آپؐ کو بھی چھیڑنے سے باز نہیں رہتے تھے جیسا کہ بخاری ص۶۶ ج۱ وص۱۶۱ کی روایت میں ہے کہ نماز تہجد میں عفریت من الجن نے خلل ڈالا جس کو آپ نے پکڑ لیا۔ الحدیث۔ وفی روایۃ مسلم ص۲۰۵ ج۱ والمشکوٰۃ ص۹۲ ج۱ عن ابی الدرداءؓ قال قام رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی فسمعناہ یقول اعوذ باللّٰہ منک - الیٰ قولہ قال ان عدو اللّٰہ ابلیس جاء بشھاب من نار لیجعلہ فی وجھی فقلت اعوذ باللّٰہ منک ۔ الحدیث۔

الجواب الثانی: کہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ دعائیں اور اس قسم کی دوسری دعائیں تعلیم امت کے لیے کی ہیں۔ اس کا قرینہ ترمذی ص۳۶ ج۲ اور مسند احمد ص۱۱۲ ج۳ کی یہ روایت ہے: عن انس قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم یکثر ان یقول یامقلب[1] القلوب ثبت قلبی علیٰ دینک فقلت یانبی اللّٰہ اٰمنّا بک وبما جئت بہ فھل تخاف علینا قال نعم ان القلوب بین اصبعین من اصابع اللّٰہ یقلبھا کیف شآء۔ قال ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

اسی مضمون کی روایت مستدرک ص۲۸۸ ج۲ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مروی ہے۔ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علیٰ شرط مسلم اور مستدرک ص۳۲۱ ج۴ میں نواس بن سمعان کلابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً یہ روایت بھی ہے اللّٰھم یامقلب القلوب ثبت قلوبنا علیٰ دینک ... الخ۔ قال الحاکمؒ صحیح علیٰ شرط مسلمؒ وسکت عنہ الذھبیؒ۔ اس کے علاوہ مجمع الزوائد ص۱۷۶ ج۱ میں ہے یارسول اللّٰہ تخاف علینا وقد اٰمنّا بما جئت بہ قال ان القلوب ... الخ واشار الاعمش باصبعین رواہ ابویعلیٰ ورجالہ رجال الصحیح ... انتھیٰ۔

حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ بیت الخلاء میں قدم رکھنے سے پہلے یا کھلی فضا میں کپڑا اٹھانے سے پہلے یہ دعا پڑھنی چاہیئے۔ اور حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قضائے حاجت کرتے وقت بھی یہ دعا پڑھ سکتا ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کی پہلی[1] دلیل

حضرت مہاجرؓ بن قنفذ فرماتے ہیں کہ میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپؐ پیشاب کر رہے تھے، فرماتے ہیں کہ میں نے سلام کیا تو آپؐ نے جواب نہ دیا یہاں تک کہ آپؐ نے وضو کیا اور پھر معذرت کرتے ہوئے فرمایا انی کرھت ان اذکر اللّٰہ تعالیٰ ذکرہ

---

[1] وفی حدیث ام سلمۃؓ قالت کان اکثر دعائہ یامقلب القلوب ثبت قلبی علیٰ دینک الحدیث ترمذی ص۱۹۱ ج۲ قال وفی الباب عن عائشۃؓ والنواسؓ بن سمعان وانسؓ وجابرؓ وعبداللّٰہؓ بن عمروؓ ونعیمؓ بن ھمار ھٰذا حدیث حسن۔

الا علی طھر او قال طہارۃ۔ ابوداؤد ص۲ ج۱ اور نسائی ص۶ ج۱ کی روایت میں ہے فلم یرد علیہ السلام حتی توضأ فلما توضأ رد علیہ اور یہ روایت طحاوی ص۳ ج۱ اور مستدرک ص۱۶۹ ج۳ میں بھی ہے اور ان میں الفاظ یہ ہیں: الا انی کرھت ان اذکر اللہ عز وجل وانا علی غیر طہارۃ لیکن ان میں وھو یبول کے الفاظ نہیں بلکہ ان میں وھو یتوضأ فسلمت علیہ فلم یرد علی کے الفاظ ہیں۔ امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ دونوں اس روایت پر سکوت کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح پیشاب پر بیٹھے ہوئے کو سلام کہنا صحیح نہیں اسی طرح وضو کرنے والے کو بھی سلام کہنا درست نہیں ہے۔ (لہٰذا بوقت قضائے حاجت دعا درست نہیں)

دوسری دلیل: نسائی ص۶ ج۱ میں روایت ہے عن ابن عمرؓ قال مر رجل علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو یبول فسلم علیہ فلم یرد علیہ السلام۔

تیسری دلیل: ابوداؤد ص۲ ج۱ (وقال ابوداؤد ھٰذا حدیث منکر مگر یہ امام ابوداؤد کا وہم ہے حدیث بالکل صحیح ہے بحث حاشیہ میں دیکھیں) شمائل ترمذی ص۶ موارد الظمآن ص۸۱ اور سنن الکبریٰ ص۹۵ ج۱ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب قضائے حاجت کے لیے تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار کر جاتے۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت میں ہے: نقشہ محمد رسول اللہ۔ (شمائل ترمذی ص۶) کہ انگوٹھی کے نگینہ پر یہ الفاظ کندہ تھے اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے محمد سطر ورسول سطر واللہ سطر۔ شمائل ترمذی ص۶ تو جب یہ کندہ اور لکھے ہوئے الفاظ وہاں لے جانے درست نہیں تو پھر وہاں پڑھنے کی گنجائش کہاں اور کیسے؟

فائدہ: کتب فقہ میں تصریح ہے کہ قرآن کریم اور اسمائے الٰہی پر مشتمل تعویذ لپیٹا ہوا بیت الخلاء میں لے جانا جائز ہے اور امام ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبیؒ (المتوفی ۶۷۱ھ) فرماتے ہیں ومن حرمتہ ان لا یکتب التعاویذ منہ ثم یدخل بہ الخلاء الا ان یکون فی غلاف من ادم او فضۃ او غیرہ فیکون کانہ فی صدرک۔ (تفسیر قرطبی ص۲۱ ج۱)۔

حضرت امام مالکؒ کی دلیل | مسلم ص۱۶۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۴ ج۱ وغیرہ میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کان علیہ السلام یذکر اللہ علیٰ کل احیانہ اور بخاری ص۴۴ ج۱ میں یہ تعلیقاً مروی ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کل احیان کے عمومی الفاظ یہ چاہتے ہیں کہ بیت الخلاء میں بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

جواب ۱ | اس سے قضائے حاجت اور پیشاب کرنے کا وقت اور حین مراد نہیں کیونکہ پہلے صحیح حدیثیں نقل کی جاچکی ہیں کہ پیشاب کی حالت میں آنحضرت صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دینا بھی ناپسند کیا ہے تو پھر ذکر کیسے درست ہوگا؟ جمہور فرماتے ہیں کہ اس سے احوال متواردہ مراد ہیں مثلاً گھر میں داخل ہوتے وقت، اس سے خارج ہوتے وقت، مسجد میں دخول وخروج کے وقت، سوتے اور جاگتے وقت، باوضوء اور بے وضوء وغیرہ۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں یکرہ الذکر فی حالۃ الجلوس علی البول والغائط وفی حالۃ الجماع.. الیٰ قولہ.. یکون الحدیث مخصوصاً بما سوی ھٰذہ الاحوال ویکون معظم المقصود انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یذکر اللہ تعالیٰ متطھرا ومحدثا وجُنُباً وقائماً وقاعداً مضطجعاً وماشیاً۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (شرح مسلم ص۱۶۲ ج۱)

جواب ۲ | بحالت قضائے حاجت ذکر سے لسانی ذکر مراد نہیں بلکہ قلبی ذکر مراد ہے اور ذکر بالقلب بھی ہوتا ہے۔ امام نوویؒ کتاب الاذکار ص۵ طبع مصر میں لکھتے ہیں الذکر یکون بالقلب ویکون باللسان والافضل منہ ما یکون بالقلب واللسان جمیعا فان اقتصر علیٰ احدھما فالقلب افضل اور علامہ الخیالیؒ (م ۸۳۳ھ) فرماتے ہیں اشارۃ الیٰ ان المذکور من الذکر بالکسر وھو ما یکون باللسان وانما لم یجعلہ من المضموم وھو ما یکون بالقلب وان صح ذکرہ… الخ۔ الخیالی ص۳ اور بخاری ص۴ ج۱ ھامش میں ہے: من الذکر بضم الذال لا من الذکر بالکسر ۱۲ ع خ۔ مطلب یہ ہے کہ باب کے مصادر بدلنے سے معانی بدلتے ہیں۔ جیسے تلا یتلوا تلاوۃ کے معنی پڑھنے کے ہیں اور تلاوت

کرنے کے جبکہ تلا یتلو تِلْوًا کے معنی پیروی کرنے اور پیچھے چلنے کے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَالْقَمَرِ اِذَا تَلٰهَا ' ور علامہ قاسم بن علی الحریریؒ (المتوفی ۵۱۶ھ) فرماتے ہیں اتلو فیھا تِلو البدیع۔ اسی طرح یہاں ذُکرًا مصدر ہو تو دل میں یاد کرنا مراد ہوگی۔

فائدہ شرح مہذب ص۹۲/۲ میں بعض مسند اور بعض مرسل روایات نقل کی گئی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ بیت الخلاء میں ننگے سر اور ننگے پاؤں نہیں جانا چاہیئے بلکہ جوتا پہن کر اور سر ڈھانپ کر جانا چاہیئے۔

قولہ وحدیث زیدؓ بن ارقم فی اسنادہ اضطراب

سند اور اسناد کا ایک ہی معنی ہے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: والاسناد حکایۃ طریق المتن والمتن ھو غایۃ ماینتھی الیہ الاسناد من الکلام (شرح نخبۃ الفکر ص۱)

اضطراب کا مطلب حافظ ابن حجرؒ یہ بیان کرتے ہیں وان کانت المخالفۃ بابدالہ ای الراوی ولا مرجح لاحدی الروایتین علی الاخری فھذا ھو المضطرب وھو یقع فی الاسناد غالبًا وقد یقع فی المتن... الخ۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۲۶)

اور امام سیوطیؒ یہ بیان کرتے ہیں المضطرب ھو الذی یُروٰی علی اوجہ مختلفۃ متقاربۃ فان رجحت احدی الروایتین بحفظ راویھا او کثرۃ صحبۃ المروی عنہ اوغیر ذٰلک فالحکم للراجحۃ ولا یکون مضطربا والاضطراب یوجب ضعف الحدیث لاشعارہ بعدم الضبط ویقع فی الاسناد تارۃً وفی المتن اُخری وفیھما من راوٍ اوجماعۃ۔ (تقریب مع التدریب ص۱۶۹، ۱۷۰)۔

الحاصل: اضطراب کی وجہ سے حدیث میں ضعف آجاتا ہے کیونکہ حدیث کی صحت کے لیے عدالت راوی کے ساتھ اس کا ضبط بھی ضروری ہے اور اضطراب میں عدم ضبط ہوتا ہے۔ پھر اس مقام پر حضرت زیدؓ بن ارقم کی روایت میں اضطراب کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں:

اضطراب کی وجہ اوّل اس حدیث کی سند میں قتادہؒ کے چار شاگرد ہیں۔ ۱۔ ھشام دستوائیؒ، ۲۔ سعیدؒ بن ابی عروبہؒ ۳۔ شعبہؒ بن الحجاجؒ، اور

معمرؒ بن راشدؒ ان میں ہشامؒ اور سعیدؒ دونوں بواسطہ قتادہؒ حضرت زیدؓ بن ارقمؓ سے یہ روایت کرتے ہیں اور اس حدیث کو حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسند قرار دیتے ہیں۔ لیکن ہشامؒ، قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان واسطہ نہیں بیان کرتے اور سعیدؒ قتادہ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان قاسمؒ بن عوف الشیبانیؒ کا واسطہ بیان کرتے ہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ قتادہؒ کی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لقار ثابت نہیں۔ کما سیأتی۔

وجہ ۲ ثانی قتادہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے تیسرے شاگرد شعبہؒ سند یوں بیان کرتے ہیں عن قتادۃ عن النضرؓ بن انسؓ عن زید بن ارقمؓ یعنی شعبہؒ اسکو حضرت زید بن ارقمؓ کا مسند قرار دیتے ہیں اور چوتھے شاگرد معمرؒ عن قتادۃؒ عن النضرؓ بن انسؓ عن ابیہ روایت کر کے اس کو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مُسند قرار دیتے ہیں۔ امام ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقیؒ (المتوفی ۴۵۸ھ) بعض علماء دین کا بیان ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کا علم و فقہ میں شوافع پر احسان ہے مگر امام بیہقیؒ کے بارے میں کہا گیا ہے۔ حتّٰی قیل انہ (ای البیہقیؒ) مَنَّ بھذا التصنیف (سنن الکبریٰ) علی الامام الشافعیؒ (خاتمہ سنن الکبریٰ ص۴۶ ج۱) فرماتے ہیں کہ حضرت امام احمدؒ بن حنبلؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر کرنا وہم ہے۔ یہ روایت حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے ہے۔ (سنن الکبریٰ ص۹۶ ج۱)

وجہ ۳ ثالث تیسرا اضطراب یہ ہے کہ سعید کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہؒ کے استاد قاسمؒ بن عوف الشیبانیؒ ہیں اور شعبہؒ اور معمرؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہؒ کے استاد النضر بن انسؓ ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنھما جمیعًا بعض حضرات نے عنھما کی ضمیر قاسمؒ بن عوف الشیبانیؒ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی طرف لوٹائی ہے مگر علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے کیونکہ قتادہؒ کی کوئی روایت حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے۔ عمدۃ القاری ص۲۷ ج۱۔ بقول عینیؒ عنھما

کا مرجع قاسم بن عوفؒ اور نضرؒ بن انسؓ ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ قتادہؒ نے بغیر حضرت انسؓ کے کسی اور صحابی سے سماعت نہیں کی۔ (تہذیب التہذیب ص۳۵۵ ج۸) اور یہی تحقیق امام حاکمؒ کی ہے۔ فرماتے ہیں لم یسمع قتادة من صحابی غیر انسؓ (معرفت علوم الحدیث ص۱۱۱) لیکن امام ابوزرعہؒ اور امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ قتادہؒ کی حضرت عبداللہؓ بن سرجس سے بھی روایت ہے اور نسائی ص۸ ج۱ میں یہ موجود ہے اور یہی تحقیق صاحب مشکوٰۃ ابوعبداللہ محمدؒ بن عبداللہ الخطیب التبریزیؒ کی ہے (اکمال ص۶۱۲)۔ اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ قتادہ کی حضرت انسؓ، حضرت عبداللہؓ بن سرجس، حضرت ابوالطفیلؓ (عامرؓ بن واثلہ المتوفی ۱۱۰ھ) اور حضرت صفیہؓ بنت شیبہ سے بھی سماعت ہے۔ (تہذیب ص۳۵۱ ج۸) ہدیۃ المجتنی ص۱۶ میں ہے کہ حضرت زیدؓ کی وفات ۶۷ھ میں کوفہ میں ہوئی۔ (کذا فی اکمال ص۵۹۵) اور قتادہؒ کی ولادت ۶۱ھ میں ہوئی جو البصری تھے۔ (تہذیب ص۳۵۱ ج۸) کوفہ اور بصرہ میں خاصی مسافت ہے اور یہ قلیل عمر سماع اور لقاء کی متحمل نہیں۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ قتادہؒ کی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماعت نہیں۔

باب مایقول اذا خرج من الخلاء

قولہ حدثنا محمد بن حمید بن اسمٰعیل

یہ نسخہ غلط ہے۔ کیونکہ کتب اسماء الرجال میں کوئی راوی محمد بن حمید بن اسمٰعیل نامی حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اساتذہ میں نہیں۔ تہذیب التہذیب اور میزان الاعتدال وغیرہ کتابیں جو صحاح ستہ کے رواۃ کے لیے مختص ہیں، ان میں بھی کوئی ایسا نام امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اساتذہ میں نہیں ہے۔ صحیح نام محمد بن اسمٰعیل ہے جو امیر المؤمنین فی الحدیث امام بخاریؒ ہیں اور اسکے کئی قرائن ہیں۔

قرینہ اولیٰ: الشیخ المحدث عثمان القنوی نے الدر الغالی شرح ارشاد المتجلی میں امام ترمذیؒ کی یہ سند یوں ہی نقل کی ہے۔ حدثنا محمد بن اسمٰعیل ثنا مالك بن اسمٰعیل (ابن درهم النهدی ابوغسان الكوفی الحافظ) الخ (تحفۃ الاحوذی ص۱۱ ج۱ وهامش معارف ص۸۲ ج۱)

قرینہ ثانیہ: الشیخ محمد عابد سندھیؒ کے نسخہ میں حدثنا محمد بن اسمٰعیل الخ ہی ہے (معارف ص۸۲ ج۱)

قرینہ[۳] ثالثہ: علامہ ابن سید الناس نے ترمذی کے جس نسخہ کی شرح کی ہے اس میں العلل المتناہیۃ میں حدثنا محمد بن اسمٰعیل ہی ہے۔ (حاشیہ تحفہ صہ[۱۶])

قرینہ[۴] رابعہ: امام بخاریؒ نے الادب المفرد صہ[۱۰۱] (مطبعۃ التازیہ) میں یہ سند یوں نقل کی۔ حدثنا مالک بن اسمٰعیل قال حدثنا اسرائیل الخ اور علامہ زرقانیؒ شرح المواھب ج[۵] صہ[۲۳۸] میں فرماتے ہیں رواہ البخاری فی الادب المفرد وعنہ رواہ الترمذی الخ۔ اس سے بالکل عیاں ہوگیا کہ امام ترمذیؒ کی یہ روایت امام بخاریؒ ہی سے ہے۔

قولہٗ غفرانک: بعض حضرات اس کو مفعول بہ کہتے ہیں اور معنیٰ یہ کرتے ہیں۔ اسئل غفرانک اور بعض مفعول مطلق کہتے ہیں یعنی اغفر غفرانک رضی شرح کافیہ صہ[۱۱۶] طبع آستانہ میں ہے کہ ایسی ترکیب جہاں معمول مصدر ہو فاعل کی طرف مضاف ہو مفعول مطلق کے لیے زیادہ موزوں ہوتی ہے۔ جیسے یہاں غفرانک مصدر ہے اور اغفر کا معمول ہے اور ک ضمیر فاعل کی طرف مضاف ہے۔

اشکال: اس حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ قضائے حاجت تو امور طبعیہ میں سے ہے اس میں تو کوئی گناہ نہیں۔ جب گناہ نہیں تو غفرانک کہہ کر معافی مانگنے کی کیا وجہ ہے؟ اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں:

جواب ۱: علامہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ) مرقاۃ الصعود شرح ابی داؤد صہ میں لکھتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے جب شجرۂ ممنوعہ کا پھل کھایا تو قضائے حاجت کی ضرورت محسوس ہوئی اس کے بعد رائحہ کریہہ یعنی بدبو محسوس ہوئی اس کے بعد انہوں نے غفرانک کہا کہ اصل لغزش پھل کھانے سے ہوئی اور ان کی اولاد انکی پیروی کرتے ہوئے غفرانک کہتی ہے۔

---

[۱]: ترمذی کے مصری نسخہ صہ[۱۲] اور عارضۃ الاحوذی ج[۱] صہ[۱۲] میں سند یوں ہے۔ حدثنا محمد بن اسمٰعیل ثنا حمید ثنا مالک بن اسمٰعیل الخ لیکن لفظ حمید غلط ہے کیونکہ کتب رجال میں حمید نام کا کوئی راوی امام بخاریؒ کا استاذ نہیں (معارف ج[۱] صہ[۸۶] و تحفہ صہ[۱۶])

جواب ۲ مومن کو چاہیئے کہ شیاطین اور ان کی جگہوں سے دور رہے قضائے حاجت کے وقت چونکہ بیت الخلاء جانا پڑتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ وہ جنّات وغیرہم کی حاضری کے مقامات ہیں ان سے جو اختلاط ہوا۔ اس سلسلے میں غفرانک کہا:
وفی حجة اللہ البالغة ص۱۸۲ ج۱ وعند الخروج غفرانک لانہ وقت ترک ذکر اللہ ومخالطة الشیاطین اھ۔

جواب ۳ ابن ماجہ ص۲۴ اور مشکوٰۃ ص۴۴۲ ج۲ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا بحسب ابن ادم اکلات یقمن صلبہ فان کان لابد فثلث طعام وثلث شراب وثلث لنفسہ: واخرجہ الحاکم فی المستدرک ص۱۲۱ ج۴ وسکت عنہ الحاکم وقال الذہبی صحیح۔ وفی موارد الظمآن ص۳۲۸ حسبک یا ابن ادم لقیمات یقمن صلبک .... الخ۔ اور بسیار خوری میں ایک قسم کی کوتاہی ہوئی جس کے نتیجے میں جلدی بیت الخلاء جانا پڑا اس لیے غفرانک کہا۔

جواب ۴ مومن کو چاہیئے کہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کو یاد کرے بحالت قضاء حاجت چونکہ ذکر لسانی نہیں کر سکتا تو بعد از فراغت اس کے ترک پر معافی مانگے۔

جواب ۵ اللہ تعالیٰ کی ہر نعمت پر شکریہ فوراً ادا کرنا چاہیئے۔ فضلات کا بدن سے خارج ہونا بھی نعمت ہے مگر بیت الخلاء میں فوراً شکریہ ادا نہ کر سکا لہذا باہر آکر غفرانک کہے۔

جواب ۶ حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص۱۲ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ قضائے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہے۔ اس لیے غفرانک کہنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ ان جوابات کا ماخذ تحفة الاحوذی ص۱۶، ۱۷ ج۱ ہدیۃ المجتبیٰ ص۱۶، العرف الشذی ص۴ اور معارف السنن للشیخ البنوری ص۸۵، ۸۶ ج۱ ہیں۔

قولہٗ ھٰذا حَدِیْثٌ حَسَنٌ غَرِیْبٌ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث حسن تو وہ ہوتی ہے جو طرق متعددہ سے مروی ہو یعنی اس کی کئی سندیں ہوں اور غریب وہ ہوتی ہے جس کی ایک سند ہو تو یہ اجتماعِ نقیضین ہے۔

جواب حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ نے شرح نخبۃ الفکر ص۲۷ میں یہ جواب دیا ہے کہ جہاں امام ترمذیؒ حسن کے ساتھ غریب کا لفظ بولیں تو وہاں حَسَنٌ سے مراد حَسَنٌ اصطلاحی نہیں بلکہ مطلق حَسَنٌ ہوتی ہے جیساکہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل ص۲۴۲ج۲ میں خود اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب فی النھی عن استقبال القبلۃ بغائط او بول

قولہ بغائط علامہ بدرالدین محمود بن احمد عینیؒ (المتوفی ۸۵۵ھ) عمدۃ القاری ص۲۰۷ج۱ میں اور قاضی محمد بن علی شوکانیؒ (المتوفی ۱۲۵۵ھ) نیل الاوطار ص۹۳ج۱ میں لکھتے ہیں کہ: غائط کے معنی ہوتے ہیں زمین کا پست حصہ یعنی گڑھا وغیرہ لیکن بعد میں توسعًا یہ قضائے حاجت پر بولا گیا کیونکہ عادۃً انسان قضائے حاجت کے وقت ایسی جگہ تلاش کرتا ہے جہاں دوسرے کی نگاہ نہ پڑے۔ وقال الخطابیؒ واصل الغائط المطمئن من الارض کانوا ینتابونہ للحاجۃ فکنوا بہ عن نفس الحدث... الخ معالم السنن ص۱۹ج۱ چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ غائط بیت الخلاء اور دوسرا لفظ غائط نجاستِ خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

استقبال واستدبارِ قبلہ کے بارے میں بہت سے مذاہب ہیں۔ احناف میں سے صاحب کفایہ نے ان مذاہب کی تفصیل کی ہے اور قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۹۱،۹۰ج۱ میں آٹھ مذاہب بیان کیے ہیں۔ جن کی عرصہ تک لوگوں نے پیروی کی اور انکے علاوہ شخصی طور پر بھی بعض ائمہ کے مذاہب نقل کیے گئے ہیں مگر مشہور تر مذاہب چار ہیں۔

المذہب الاوّل حضرت امام ابوحنیفہؒ (وروایۃ عن احمد بن حنبلؒ) فرماتے ہیں کہ استقبال واستدبار بنیان وصحراء ہر جگہ میں حرام ہے۔

(یہی مسلک حضرت ابن مسعودؓ، ابوایوب انصاریؓ، ابوہریرہؓ، سراقہؓ بن مالک، عطاءؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، طاؤس بن کیسان، ابوثورؒ، اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، محمدؒ بن حزم ظاہریؒ اور ابن قیمؒ کا بھی ہے۔ معارف ص۹۳ ج۱ و ص۹۹ ج۱ والمحلی ص۱۹۴ ج۱ مفصلا) اور عند الاحناف فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

المذہب الثانی ۲ داؤدؒ بن علی الظاہریؒ، عروۃؒ بن الزبیرؓ، امام شعبیؒ اور ربیعۃ الرأیؒ کے نزدیک استقبال واستدبار بنیان وصحرا، دونوں جگہ درست ہے۔
حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔

المذہب الثالث ۳ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحاقؒ بن ابراہیمؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ استقبال واستدبار بنیان میں جائز اور صحرا میں ناجائز ہے۔ یہی مسلک حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

المذہب الرابع ۴ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک جیسے کہ ترمذیؒ نقل فرمارہے ہیں کہ استقبال بنیان وصحرا ہر جگہ ناجائز اور استدبار ہر جگہ جائز ہے۔
(امام صاحبؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ بذل المجہود ص۴ ج۱ ناقلاً عن العینیؒ)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱ حضرت ابوایوب خالد بن زید انصاریؓ (المتوفی ۵۱ھ) کی یہی روایت ہے اذا اتیتم الغائط جس کے بارے میں امام ترمذیؒ احسن شیء فی ھٰذا الباب واصح فرمارہے ہیں۔ (رواہ الستۃ)

دلیل ۲ حضرت عبداللہؓ بن الحارث بن جزءؓ کی روایت جو موارد الظمآن ص۶۳ میں موجود ہے ولفظہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ینھیٰ ان یبول احدکم مستقبل القبلۃ انتھیٰ وفی ھامشہ ص۶۳ بخط الحافظ ابن حجرؒ۔ رواہ الخطیبؒ فی تاریخہ ثم اسندہ الی عبداللہ بن الحارث بن جزء۔ وفیہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لایتغوط احدکم لبولہ ولا لغیرہ مستقبل القبلۃ ولا مستدبرھا شرقوا او غربوا۔ انتھیٰ۔

دلیل ۳ حضرت معقلؓ بن ابی معقل کی روایت جو ابوداؤد ص۳ ج۱ اور ابن ماجہ ص۲۷ ج۱

وغیرہ میں ہے: نہی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام ان یستقبل القبلتین بغائط او بول۔

دلیل ۴: حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت جو مسلم ص۱۳۰ ج۱ وغیرہ میں ہے: نہانا علیہ السّلام ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول او کما قال علیہ الصّلوٰۃ والسّلام۔

دلیل ۵: حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت جو مسلم ص۱۳۱ ج۱، نسائی ص۱۶ ج۱، ابوداؤد ص۳ ج۱ اور ابن ماجہ ص۲۷ ج۱ وغیرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا انما انا لکم مثل الوالد لولدہ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط او بول اور موارد الظمآن ص۶۲ میں ہے: فاذا ذھب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا... الخ۔

دلیل ۶: حضرت سہلؓ بن حنیف کی روایت جو مستدرک ص۴۱۲ ج۳ میں ہے: اذا خلوتم فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروھا او کما قال علیہ الصّلوٰۃ والسّلام۔

دلیل ۷: ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت سراقہؓ بن مالک سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیتم البراز فاکرموا قبلۃ اللّٰہ عزّ وجلّ۔ ابنِ دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تفسیر ہے اور اس میں علت بیان کی گئی ہے کہ اصل علت تعظیم وتکریم قبلہ ہے مگر یہ روایت مرسل ہے۔ امام سیوطیؒ تدریب الراوی ص۱۲۱ میں لکھتے ہیں۔ والترجیح بالمرسل جائز اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ (م ۱۳۶۹ھ) مقدمہ فتح الملہم ص۳۵ میں تدریب الراوی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: والمرسل یفسر المتصل۔ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵۱ ج۱ میں فرماتے ہیں: والظاھر انہ لاظھار الاحترام والتعظیم للقبلۃ لانہ معنی مناسب ورد الحکم علیٰ وفقہ۔ حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصل غرض اس نہی کی تعظیم قبلہ ہے جو بضعۃ عشر دلائل سے ثابت ہے۔ (بضعۃ یطلق من الثلثۃ الی التسعۃ) جن کو دوسرے مقام

پر بیان کیا گیا ہے اور قاضی ابن العربیؒ بھی عارضۃ الاحوذی ص ۲۵ ج ۱ میں اس کی تصریح کرتے ہیں کہ اصل نہی کی علت تعظیم قبلہ ہے حافظ ابن القیمؒ کے الفاظ یہ ہیں: ومن خواصها (الکعبۃ) ایضا انہ یحرم استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجۃ دون سائر بقاع الارض واصح المذاهب فی هذہ المسألۃ انہ لافرق فی ذلك بین الفضاء والبنیان لبضعۃ عشر دلیلا قد ذکرت فی غیر هذا الموضع ولیس مع المفرق مایقاومها البتۃ مع تناقضهم فی مقدار الفضاء والبنیان۔ (زاد المعاد ص ۹ ج ۱) وفی موارد الظمآن ص ۱۰۳ عن حذیفۃؓ مرفوعا من تفل تجاہ القبلۃ جاء یوم القیامۃ وتفلتہ بین عینیہ۔ وعن ابن عمرؓ مرفوعا یجیئ صاحب النخامۃ یوم القیامۃ وهی فی وجهہ۔ جب قبلہ کی طرف تھوکنا مذموم ہے تو بول وبراز بطریق اولیٰ مذموم ہوگا۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۹۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ نہی بنیان وصحاری دونوں جگہوں کو شامل ہے کیونکہ اصل وجہ تعظیم قبلہ ہے۔ ولفظہ فالانصاف الحکم بالمنع مطلقا والجزم بالتحریم حتی ینتهض دلیل یصلح للنسخ او التخصیص او المعارضۃ ولم نقف علی شیئ من ذلك۔ اور امام المحدثین شاہ ولی اللہ احمدؒ بن عبد الرحیمؒ (المتوفی ۱۱۷۶ھ) نے حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۸۱ ج ۱ طبع مصر میں نہی کی علت تعظیم قبلہ ہی بتائی ہے۔ ولفظہ: آداب الخلاء هی ترجع الی معان منها تعظیم القبلۃ وهو قولہ علیہ السلام اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروها۔ اور مبارک پوریؒ (عبد الرحمن المتوفی ۱۳۵۳ھ) نے بھی تحفۃ الاحوذی ص ۱۹ ج ۱ میں نہی کی علت تعظیم قبلہ ہی بتائی ہے۔ ولفظہ وعندی اولی الاقوال واقواها دلیلا هو قول من قال انہ لا یجوز ذلك مطلقا لا فی البنیان ولا فی الصحراء فان القانون الذی وضعہ علیہ السلام فی هذا الباب لامتہ هو قولہ لا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروها وهو باطلاقہ شامل للبنیان والصحراء ولم یغیرہ علیہ السلام فی حق امتہ لا مطلقا ولا من وجہ۔ وقال فی ص ۱۲ ج ۱ الظاهر ان الحرمۃ انما هی للقبلۃ واللہ

تعالیٰ اعلم۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۴۶ؔ پر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ایوب الانصاریؓ نے بھی اس حدیث سے عموم ہی سمجھا ہے چنانچہ فرماتے ہیں فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت مستقبل القبلۃ فننحرف عنہا ونستغفر اللہ یعنی ہم اپنی طرف سے مکمل کوشش کرتے کہ قبلہ سے رخ پھیر کر بیٹھیں۔ معہذا جو کمی رہتی تو استغفار کرتے۔

قولہٗ فننحرف عنہا عنہا کی ضمیر بعض قبلہ کی طرف لوٹاتے ہیں یعنی ہم قضائے حاجت کے لیے بیٹھتے اور بقدر طاقت قبلہ سے پھرتے تھے۔ معہذا جو کمی رہتی تو استغفار کرتے اور بعض نے اس ضمیر کو مراحیض کیطرف لوٹایا ہے جو مرحاض کی جمع ہے۔ جس کے معنی بیت الخلاء کے ہوتے ہیں۔ اصل میں رحض کے معنی دھونے کے ہوتے ہیں چونکہ عادۃً اس جگہ کو دھویا جاتا ہے اس لیے اس جگہ کو مرحاض کہتے ہیں۔ جب ضمیر مراحیض کی طرف لوٹائی جائے گی تو معنی ہوگا کہ ہم ان بیوت الخلاء میں بیٹھتے ہی نہ تھے اور نستغفر اللہ کا معنی یہ ہے کہ ہم بنانے والوں کے لیے استغفار کرتے تھے۔

وقال المبارکپوریؒ فی التحفۃ ص۱۸ؔ یمکن ان یکون بناؤھا من بعض المسلمین الذین کان مذھبھم جواز استقبال القبلۃ واستدبارھا فی الکنف والمراحیض کما ھو مذھب الجمھور۔

اور ممکن ہے کہ مشرکین نے بنائے ہوں اور یہ بات مشرکین کے لیے استغفار کی ممانعت کے حکم سے قبل کی ہے یا استغفار کے یہ معنی ہیں کہ اللہ عزوجل ان کو ہدایت دینے کے بعد ان کو معاف فرمادیں۔

المذہب[۲] الثانی مع الدلائل جو حضرات استقبال واستدبار فی البنیان والصحراء کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل حضرت ابو قتادۃ الحارثؓ بن ربعی اور جابرؓ بن عبد اللہؓ کی روایت ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی ص۳ؔ میں ہے اس کے الفاظ یوں ہیں: نھی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ ببول فرأیتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلھا۔ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ناسخ ہے اور حدیث نہی منسوخ ہے۔ ورواہ ابن حبان ایضاً ولفظہ عن جابر قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم ینہانا ان نستقبل القبلۃ او نستدبرھا بفروجنا اذا اھرقنا الماء قال ثم رأیتہ قبل موتہ بعام یبول مستقبل القبلۃ ۔ موارد الظمآن ص۶۳ وفیہ ابن اسحاق ۔

الجواب اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے جس کے بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں دجال من الدجاجلۃ اور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ فرماتے ہیں ۔ اشھد انہ کذاب اس کا مفصل ترجمہ مسئلہ قراءۃ خلف الامام میں آئے گا ۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۔ تو ایسے راوی کی روایت کو ناسخ اور اصح ما فی الباب کو منسوخ قرار دینا کیسے درست ہے ؟ اور اس مضمون کی روایت حضرت ابو قتادہؓ سے بھی آئی ہے جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے ص۳ پر کیا ہے لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ واقع ہے خود امام ترمذی ص۳ پر فرماتے ہیں ضعیف عند اھل الحدیث ضعفہ یحییٰ بن سعید القطانؒ وغیرہ ۔ اور اسی مضمون کی روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے بھی ہے جو دارقطنی ص۱۱ پر ہے جس کی سند میں رشدین بن سعد ہے ۔ تہذیب ص۲۷۸/۳ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک وہ ضعیف ہے اور ترمذی ص۹/۱ میں ہے ورشدین بن سعد وعبد الرحمٰن بن زیاد بن الانعم الافریقی یضعفان فی الحدیث اور حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت مجمع الزوائد ص۲۰۶/۱ میں ہے وقال الطبرانی فی الکبیر وفیہ جعفر بن الزبیر وقد اجمعوا علی ضعفہ لہٰذا ان کمزور روایات سے اصح ما فی الباب کی نسخ کیسے درست ہو سکتی ہے ؟

المذہب الثالث مع الدلائل امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بنیان میں استقبال واستدبار جائز ہے اور اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے قال رقیت یوما علی بیت حفصۃؓ (بعض روایات میں بیت اختی اور بعض میں بیت لنا آیا ہے گویا بہن کے گھر کو مجازی طور پر اپنا گھر کہہ دیا یا اس لحاظ سے کہ بالمآل وراثت میں انکو ملنا ہے[1] فی قول) فرأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی حاجتہ مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ ۔ ھذا حدیث حسن صحیح ۔

---

[1] والبحث فی فتح الباری وعمدۃ القاری وبحث الحجرات فی وفاء الوفا فی اخبار دار المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ۔

جواب ۱ اصل الفاظ مستقبل بیت المقدس کے ہیں جیسا کہ مسلم ج۱ ص۱۳۱ میں یہی الفاظ آئے ہیں ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ارتقیت یومًا علی ظہر بیت لنا فرأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی لبنتین مستقبلا بیت المقدس لحاجتہ۔ گویا اس روایت کو اس بات کا قرینہ بنایا کہ آپؐ مستقبل بیت المقدس تھے۔ رواۃ میں سے کسی نے غلطی سے کعبہ کا ذکر کر دیا۔ لیکن یہ جواب درست نہیں۔

عدم صحت کی وجہ اوّل ۱ ترمذی ص۳ کی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ آپ اس وقت مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ تھے اور یہی روایت بخاری ج۱ ص۲۷ میں آتی ہے۔ فرأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقضی حاجتہ مستدبر القبلۃ مستقبل الشام تو ان روایات میں تصریح ہے کہ راوی غلطی کی وجہ سے بیت المقدس کی بجائے کعبہ کا نام نہیں لے رہا بلکہ پورا اور صحیح نقشہ بیان کر رہا ہے۔

وجہ ثانی ۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ج۱ ص۹۲ میں ابن حجرؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں: لان استقبالھم بیت المقدس یستلزم استدبار الکعبۃ۔ وقال الخطابیؒ لان من استقبل بیت المقدس بالمدینۃ فقد استدبر الکعبۃ۔ معالم ج۱ ص۱۲

الجواب الثانی ۲ علامہ ابوبکر محمد بن موسیٰ بن عثمان بن حازم ہمذانی الشافعیؒ (المتوفی ۵۸۴ھ) کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الاخبار طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن ص۱۹ میں لکھتے ہیں اور اسی قاعدے کو شوکانیؒ نے متعدد مقامات پر نیل الاوطار میں استعمال کیا ہے مثلاً ج۱ ص۹ وغیرہ کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں۔ ایک قولی ہو اور دوسری فعلی۔ تو قولی کو فعلی پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ قولی اُمّت کے لیے قانون ہوتا ہے اور فعلی میں آپ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کی خصوصیت کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اس اعتبار سے حدیث سیدنا ابی ایوب انصاریؓ قولی ہے اور حدیث سیدنا ابن عمرؓ فعلی ہے۔ تو حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح حاصل ہے۔ وقال النوویؒ فی شرح مسلم ج۱ ص۲۵۳ والثالث انہ تعارض القول والفعل۔ والصحیح حینئذ عند الاصولیین ترجیح القول لانہ یتعدی الی الغیر والفعل قد یکون مقصورًا علیہ انتہٰی[1] وذکر ھذہ

القاعدۃ المبارکفوری فی تحفۃ الاحوذی ص ۲/۲ ۔

الجواب الثالث علامہ حازمیؒ بھی کتاب الاعتبار ص ۲۱ پر لکھتے ہیں کہ اگر ایک حدیث مُحرِّم ہو اور دوسری مبیح ہو تو محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے چنانچہ حدیث ابی ایوبؓ محرم ہے کیونکہ اس میں لا تستقبلوا کی نہی ہے اور حدیث ابن عمرؓ مبیح ہے۔ اس لیے اوّل الذکر یعنی محرم کو ثانی یعنی مبیح پر ترجیح ہے۔

الجواب الرابع علامہ حازمیؒ بھی ص ۱۸ پر لکھتے ہیں کہ جب دو متعارض حدیثوں میں سے ایک ایسی ہو جس میں راوی کی تفسیر بھی ہو تو اس کو دوسری پر ترجیح ہوتی ہے۔ روایت ابی ایوبؓ میں فقدمنا الشام تفسیر ہے لہٰذا اس کو ترجیح حاصل ہے۔

الجواب الخامس کعبہ کی تعظیم ان لوگوں کے لیے ہے جو مفضول ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کعبہ سے افضل ہیں چنانچہ درمختار ص ۱۳۷/۱ طبع نولکشور لکھنؤ میں ہے کہ مکہ مکرمہ، مدینہ طیبہ سے افضل ہے۔ علی الراجح الاما ضم اجزاءہ الشریفۃ علیہ الصلوٰۃ والسلام فانہا افضل مطلقاً من الکعبۃ والکرسی والعرش امام سیوطیؒ خصائص الکبریٰ ص ۲۰۳/۲ میں اور حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص ۱۳۵/۳ میں لکھتے ہیں:

واللفظ لابن القیمؒ قال ابن عقیلؒ سألنی سائل ایما افضل حجرۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم او الکعبۃ فقلت ان اردت مُجرّد الحجرۃ فالکعبۃ افضل وان اردت وھو فیہا فلا واللہ ولا العرش وحملتہ ولا جنۃ عدن ولا الافلاک الدائرۃ لان فی الحجرۃ جسداً لو وزن بالکونین لرجح۔ انتہٰی۔ وفی الشامی ص ۳۵۲/۲ عن اللباب فما ضم اعضاءہ الشریفۃ فھو افضل بقاع الارض بالاجماع اھ وقال فی ص ۳۵۳/۲ وکذا الضریح افضل من المسجد الحرام وقد نقل القاضی عیاضؒ وغیرہ الاجماع علی تفضیلہ حتی علی الکعبۃ۔ اھ۔

الجواب السادس آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا چہرۂ اقدس یا پشت مبارک کعبہ کی طرف نہ تھی۔ حضرت ابن عمرؓ جب اوپر چڑھے تو جوتیوں کی آواز سن کر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حرکت کی جس سے حضرت ابن عمرؓ کو غلطی لگی کہ آپؐ کا چہرۂ مبارک شام کی طرف اور ظہر مبارک

کعبہ کیطرف ہے ویمکن ان یکون الخطاء فی رؤیۃ الراوی الخ تقریر الترمذی ص۵۲ شیخ الہندؒ ورنہ حقیقت میں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام مستدبر کعبہ نہ تھے۔

الجواب السابع حضرت ابو ایوبؓ کی روایت اوفق بالقرآن ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ۔ پھر خاص طور پر کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے۔

الجواب الثامن حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی روایت ایک قانونِ کلی کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ دوسری روایات واقعاتِ جزئیہ ہیں اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایاتِ متعارضہ میں سے ہمیشہ اسی کو اختیار کرتے ہیں جس میں ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہو۔ ایسے مواقع پر واقعات جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں۔

الجواب التاسع حضرت ابو ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مؤید بالقیاس بھی ہے کیونکہ موارد الظمآن ص۱۰۳ کے حوالے سے روایت گزری ہے: من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفلته بين عينيه اور معارف السنن ص۹۵ ج۱ میں بحوالہ صحیح ابن خزیمۃ وصحیح ابن حبان بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے اور روایت بھی صحیح اور مرفوع ہے تو جب تھوکنے میں استقبالِ قبلہ کی ممانعت ہے تو قضائے حاجت کے وقت استقبالِ قبلہ کی ممانعت بطریقِ اولیٰ ہوگی۔

الجواب العاشر حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی روایت باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح ما فی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ واضح اور معلوم السبب ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت باوجود صحیح ہونے کے اس کے درجے تک نہ پہنچنے کے ساتھ ساتھ کافی احتمالات رکھتی ہے، جیسے کہ اوپر گزرا۔

نوٹ: سوچنے کا مقام ہے کہ اگر حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق اس عمل سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا منشاء استدبار وغیرہ کی اجازت دینا ہوتا تو ایک خفیہ عمل کے ذریعے اس کی تعلیم کی بجائے واضح الفاظ میں تمام امت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابو ایوبؓ کی روایت میں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے خلاف کوئی تشریعی حکم لگانا درست نہیں۔

مزید یہ بات بھی محلِ نظر ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت سے بنیان وصحاری کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس سے شافعیہؒ اور مالکیہؒ کا استدلال ناتمام ہے۔ رہا یہ کہنا کہ استقبالِ قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہے کہ متخلی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو حرم شریف میں بیٹھ کر ہی ہوسکتا ہے۔ (جو عادتاً واخلاقاً محال ہے) اور کہیں نہیں کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ یا درخت وغیرہ درمیان میں ضرور حائل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، مکروہ نہ ہو اور یہ بات خود شافعیہؒ ومالکیہؒ کے مسلک کے خلاف ہے۔

المذہب الرابع مع الدلائل والجواب امام احمدؒ بن حنبلؒ نے فلا تستقبلوا کی روایات سے استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب اتنا ہی کافی ہے کہ تفصیلی صحیح روایات میں استدبار کی بھی نہی موجود ہے۔

باب النهي عنِ البول قائمًا

ہدیۃ المجتنی ص۱ میں ہے کہ جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ بول قائماً مکروہ تنزیہی ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر چھینٹے پڑنے کا احتمال ہو تو حرام ہے ورنہ کوئی حرج نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ، سعید بن المسیبؒ اور عروہؒ بن الزبیرؓ وغیرہ تابعین فرماتے ہیں۔ یجوز مطلقاً۔

جمہور کی دلیل حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے جو ترمذی میں مذکور ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اتی سُباطۃ قوم فبال علیھا قائمًا۔ اگر یہ حرام ہوتا تو آپ کبھی اس کا ارتکاب نہ کرتے۔ العرف الشذی ص۲۲ میں ہے کہ مکروہ تنزیہی کا ارتکاب آپ نے بیاناً للجواز کیا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بول کے بارے میں تشدیدی روایات وارد ہیں کہ اکثر عذابِ قبر اس سے ہی ہوتا ہے جیسا کہ اپنے مقام پر یہ بحث آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ اور اس میں وجہ چھینٹے پڑنا ہے لہٰذا حرام ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت مجوزین کے خلاف پڑتی ہے اور پھر اس کا حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی تعارض ہے۔ اس

کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۲۹ ج ۱ میں دیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے علم کی بنا پر نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہؓ اپنے علم کی بنا پر اثبات کر رہے ہیں۔ اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے من عرف حجة على من لم يعرف کہ جاننے والا نہ جاننے والے پر حجت ہے اور مولانا سید انور شاہ صاحبؒ نے العرف الشذی ص ۲۴ پر دو جواب دیئے ہیں۔

الاوّل : حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عادت کی نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں عادت مراد نہیں محض ایک واقعہ کا تذکرہ ہے۔

الثانی : حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں غیر عُذر اور حدیث حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں عذر کا امکان ہے۔

اعتراض | نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عادت دُور جانے کی تھی جیسے کہ ابو داؤد ص ۲ کی روایت میں تصریح ہے کان علیه السلام اذا ذهب المذهب ابعد۔ وفی روایة حتٰی لا یراه احد۔ تو یہاں آپ نے بالکل قریب ہی سباطۃ قوم پر کیوں پیشاب کیا۔ سباطۃ کے معنی ہیں جہاں مٹی اور گندگی وغیرہ پھینکی جائے۔

جواب | امام نوویؒ نے شرح مسلم ص ۱۳۳ ج ۱ میں لکھا ہے کہ: آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چونکہ امور المسلمین میں مصروف تھے کافی دیر گزر چکی تھی بَول نے تنگ کیا ہُوا تھا دور جاتے تو تکلیف کا خطرہ تھا اس لیے قریب ہی پیشاب کیا اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی کئی حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔ امام حاکمؒ نے مستدرک حاکم ص ۱۸۲ ج ۱ اور امام بیہقیؒ نے سنن الکبریٰ ص ۱۰۱ ج ۱ میں یہ لکھا ہے کہ آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب اس لیے کیا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مابضہ کی تکلیف تھی۔ لغت میں مابضہ کے معنی درد گھٹنا کے ہیں۔

دوسری حکمت : جو امام بیہقیؒ نے اسی صفحے پر نقل کی ہے کہ اہلِ عرب کو اگر صُلب یعنی کمر میں درد ہوتا تو کھڑے ہو کر پیشاب کرتے اور اس کو ایک طریقِ علاج سمجھتے اور فرماتے ہیں: فلعله كان به اذا ذاك وجع الصُّلب۔

تیسری حکمت: امام بیہقیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ نیچے بیٹھنے کی جگہ نہ تھی۔ اگر بیٹھتے تو کپڑے پلید ہو جاتے۔ ایک حکمت قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۰۲ ج۱ میں یہ بیان کی ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کرنے سے لبا اوقات خروجِ ریح مع الصّوت کا احتمال ہوتا ہے اور مجمع کے قریب انسان اخراجِ صوت سے شرماتا ہے اس لحاظ سے قیام ہی بہتر ہے۔ اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الملہم ص۴۳۱ ج۱ میں ایک وجہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ سباطہ مخروطی (گاجر نما) شکل کا تھا۔ اس پر پیشاب کرنے سے صاف خطرہ تھا کہ سب پیشاب نیچے واپس آجائے گا۔

ایک اور اشکال آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سباطۃ قوم کو بغیر اذنِ قوم کے کیوں استعمال کیا؟

جواب ۱ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح الباری ص۲۲۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ سباطۃ قوم کی ملکیت نہ تھا۔ کوڑا کرکٹ پھینکنے کی وجہ سے اسنادِ مجازی ہے گویا شاملات میں سے تھا۔

جواب ۲ عادۃً لوگ پیشاب وغیرہ سے منع نہیں کرتے گویا کہ اذنِ عادی تھا۔

جواب ۳ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۲-۳ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کو شرعًا اس کا اختیار تھا کہ وہ اُمّتیوں میں سے کسی کی مِلک میں بغیر اجازت تصرف فرما سکتے تھے۔ حتّٰی جاز لہٗ ان یسترق حرًّا۔ یہاں تک کہ آزاد کو غلام بنانے کا اختیار بھی تھا۔ اگرچہ آپ نے ایسا نہیں کیا اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں: اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ۔ الآیۃ۔ وفی فتح الباری ص۳۲۸ ج۱ یجوز لہٗ التصرف فی مال امتہ دون غیرہ لانہ اولی بالمؤمنین من انفسہم واموالہم۔

باب ماجاء فی الاستتار عند قضاء الحاجۃ

وکلا الحدیثین مرسل اصولِ حدیث والے مرسل کا معنی ایسی حدیث کے کرتے ہیں جس میں صحابی کا نام اور تذکرہ نہ ہو اور ان میں حضرت انسؓ اور ابن عمرؓ کے نام ہیں اس کے باوجود یہ مُرسل کیسے ہوگئیں؟

جواب علامہ سید السندؒ نے ترمذی کے مقدمہ ص۳ میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی روایت منقطع پر بھی مرسل کا اطلاق ہوتا ہے۔ منقطع وہ ہوتی ہے جس میں تابعیؒ کا تذکرہ نہ ہو لیکن کبھی کبھی منقطع اس سند پر بھی بولا جاتا ہے جس میں کہیں سے راوی چھوٹ گیا ہو اوّل، آخر یا وسط سے۔ چنانچہ سیّد صاحبؒ کی عبارت یہ ہے المنقطع مالم یتصل اسنادہ بای وجہ کان سواء ترک ذکر الراوی من اول الاسناد او وسطہ او اٰخرہ۔ اور اسی طرح شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (م ۱۰۵۲ھ) نے رسالہ اصولِ حدیث منسلکہ مع مشکوٰۃ ص۴ میں لکھا ہے۔ نیز امام نوویؒ نے التقریب مع التدریب ص۱۲۶، ۱۲۷ میں لکھا ہے کہ حضرات فقہاء کرامؒ اور خطیب بغدادیؒ اور ابن عبدالبرؒ وغیرہ محدّثینؒ فرماتے ہیں کہ منقطع روایت وہ ہوتی ہے کہ جس میں راوی کہیں سے ترک کر دیا گیا ہو۔ اور امام سیوطیؒ تدریب الراوی ص۱۳۰ میں لکھتے ہیں کہ اس طرح پھر مرسل اور منقطع ایک ہی ہو گی۔ ولفظہ سواء کان الساقط منہ الصحابی اوغیرہ فھو والمرسل سواء گویا اس مقام پر مرسل کا لفظ منقطع پر بولا گیا۔ معلق اس روایت کو کہتے ہیں جس میں سند بجز صحابی کے حذف کر دی جائے جیسے مشکوٰۃ اور ایسی تعلیقات بخاری میں ترجمۃ الابواب میں بکثرت موجود ہیں اور عند الجمہور وہ بھی صحیح ہیں اگرچہ مسند کے درجہ کی نہیں۔

قولہ کان الی حمیلا فورثہ مسروق

حمیل کے معنی یہ ہیں کہ دارالحرب سے کسی بچہ کو اٹھا کر دارالاسلام میں لایا جائے ففی الصراح ص۲۱۲ حمیل الذی یحمل من بلدہٖ صغیرا ولم یولد فی الاسلام.. انتہٰی۔ وفی معارف السنن ص۱۰۹ ج۱۲ الحمیل من حمل صغیرا من دارالحرب الی دارالاسلام ... الخ۔ گویا حمیل بمعنی محمول ہے جیسے قتیل بمعنی مقتول اور جریح بمعنی مجروح۔ مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۱۰۹ ج۱۲ پر لکھتے ہیں کہ شاید اس کو اپنی ماں کے ساتھ اٹھا کر لایا گیا ہو۔ فجعلہ مسروق وارثا من اُمّہٖ۔

حمیل کی وراثت اس میں اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ اس کی

توریث نہیں ہوسکتی اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مؤطا ص۳۱۹ امام محمدؒ میں روایت ہے:
ابی عمر بن الخطاب ان یورث احدا من الاعاجم الّا من ولد فی العرب۔

احناف پر اعتراض

اگر ایسے ہی ہے تو پھر مسروق بن عبدالرحمٰن بن الاجدع تابعیؒ نے وارث کیوں بنایا؟

جواب ۱ مسروقؒ تابعی ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابی اور خلیفہ راشد ہیں۔ کہاں ان کی رائے اور کہاں اُن کا فیصلہ؟

جواب ۲ یہ توریث ام کی طرف سے ہوئی ہو اور دیگر کوئی وارث نہ ہو اور اس شق میں احناف کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جواب ۳ ممکن ہے کہ یہ توریث بالبینۃ ہو۔ اگرچہ اس مقام پر اس کا تذکرہ نہیں مگر مشہور روایت ہے وعند البعض متواتر ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ وفی هامش البخاری ص ۹۹۹/۲ ، ثم واجیب بان معنی قول عمرؓ لک ولاؤہ ای انت الذی تتولی تربیتہ فھی ولایۃ الاسلام لا ولایۃ العتق وجاء عن علیؓ ایضًا انہ یوالی من شاء وبہ قالت الحنفیۃ۔ اھ۔

فائدہ ایک موالاۃ عتاقۃ ہوتی ہے۔ یعنی آقا نے غلام آزاد کر دیا اور غلام مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں تو یہ آقا ہی اس کا وارث ہوگا لقولہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام: الولاء لمن اعتق او کما قال۔ ایک موالاۃ حلف ہوتی ہے یعنی کسی دوسرے کے ساتھ دوستی قائم کر کے موالاۃ قائم کرنا اس کی وراثت میں اختلاف ہے۔ بین الاحناف والشوافع جبکہ دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو احناف وراثت کے قائل ہیں اور شوافع مال کو بیت المال بھیجنے کے قائل ہیں۔ ایک موالاۃ الاسلام ہے یعنی کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ اگر اس شخص نے جس کے ہاتھ پر نومسلم مسلمان ہوا ہے عقل اور ارش ادا کیا ہے تو پھر نومسلم کی وراثت جبکہ اس کا اور کوئی شرعی وارث نہ ہو اس شخص کو ملے گی جس کے ہاتھ پر وہ مسلمان ہوا ہے: وقال ابو حنیفۃ الآیۃ

(وَالَّذِينَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ) ثابتة فان المراد بها عقد الموالاة وهى مشروعة والوراثة بها ثابتة عند عامة الصحابةؓ وتفسيره اذا اسلم رجل أو امرأة لا وارث له ويتعاقدان على ان يتعاقلا ويتوارثا وفيه انه يرث عند ابى حنيفةؒ كل المال عند عدم ذوى الرحم المستفاد من الآية ان لهم سهما مقدرا وهو السدس كان له وارث آخر اولا
۱۲ ک (حاشیہ جلالین ص۷۵)

باب کراھیۃ الاستنجا بالیمین

عند الجمہور والحنفیۃؒ نہی کراھۃ تنزیہی کے لیے ہے اور اہل الظاہرؒ اور بعض شوافعؒ کے نزدیک کراہت تحریم کے لیے ہے۔ فتح الباری ج۱ ص۲۶۳ وہدیۃ المجتنی ص۱۸ وبخاری ص۲۷، حاشیہ نمبر۴

اعتراض آگے جو حدیث آتی ہے نہی ان یمس الرجل ذکرہ بیمینہ اس کی اس کے ساتھ مطابقت نہیں۔ گویا باب (جو بمنزلہ دعویٰ کے ہے) اور حدیث (جو بمنزلہ دلیل کے ہے) کی آپس میں مطابقت نہیں۔

جواب ۱ استنجاء سے مراد مس ذکر ہے۔ وکذلک حکم الفرج والدبر گویا دعویٰ میں تغیر کیا گیا ہے۔

جواب ۲ مس ذکر سے مراد استنجاء ہے گویا دلیل میں تغیر کیا گیا ہے۔ ذکرھما فی ھدیۃ المجتنی ص۱۸۔ دعویٰ اور دلیل کے اس تغیر کو علم مناظرہ میں تحریر کہتے ہیں وراجع له الرشیدیۃ ص۳۵۔

باب فی الاستنجاء بالحجرین

قوله فاخذ الحجرين والقى الروثة لفظ استنجاء کا مادہ نجو ہے ابن قتیبہؒ نے ادب الکاتب

ص۱۹۰ میں لکھا ہے کہ نجو کے معنی درندوں کی غلاظت کے ہوتے ہیں۔ بعد میں یہ انسان کے پاخانے وغیرہ پر بولا گیا۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۶۷ ج۱ پر لکھتے ہیں کہ نجو بمعنی قطع اور ازالہ ہے تو استنجاء کا مطلب یہ ہوا کہ پاخانہ کا اثر قطع اور زائل کرنا۔ پہلے زمانے میں استنجاء بالاحجار بھی کافی تھا جیسا کہ امام ترمذیؒ نے تصریح فرمائی ہے ان الاستنجاء بالحجارۃ یجزئ وان لم یستنج بالماء اذا انقی اثر الغائط والبول وبہ یقول الثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ۔ لیکن فقہاء احنافؒ نے تصریح کی ہے کہ ہمارے زمانے میں الاستنجاء بالماء بھی ضروری ہے کیونکہ پہلے زمانہ میں لوگ کم کھاتے تھے اور بکریوں کی طرح مینگنیاں کیا کرتے تھے اور اب لوگ زیادہ کھاتے ہیں اور غلاظت مخرج سے تجاوز کر جاتی ہے۔ چنانچہ شمائل ترمذی ص۲۷ میں روایت ہے۔ یقول انی لاول رجل اھراق دمًا فی سبیل اللّٰہ وانی لاول رجل رمی بسھم فی سبیل اللّٰہ لقد رأیتنی اغزو فی العصابۃ فی اصحاب محمد صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ما ناکل الا اوراق الشجر والحبلۃ حتّٰی تقرّحت اشداقنا حتی ان احدنا لیضع کما تضع الشاۃ والبعیر۔ الحدیث۔ یہ روایت سیدنا سعدؓ بن ابی وقاص کی ہے اور وہ اپنا واقعہ خود بیان کرتے ہیں۔ حافظ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۸۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ محمدؒ بن جریر طبریؒ یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز کے ساتھ استنجاء جائز ہے۔ عام اس سے کہ وہ پاک ہو یا ناپاک۔ ابنِ رشد فرماتے ہیں کہ یہ مذہب شاذ ہے اور فرماتے ہیں کہ اہل الظاہر صرف پتھروں سے استنجاء جائز سمجھتے ہیں اور عند الجمہور استنجاء بالاحجار والماء دونوں جائز ہیں۔ امام ابنِ جریر طبریؒ کے ردّ کے لیے یہی روایت کافی ہے جس میں آنحضرت صلی اللّٰہ تعالےٰ علیہ وسلم نے القی الروثۃ وقال انھا رکس پر عمل کیا؟ اہل الظاہرؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آتا ہے التمس لی ثلاثۃ احجار۔ جمہور فرماتے ہیں کہ اگرچہ اپنی شرط کے ساتھ استنجاء بالاحجار بھی درست ہے مگر استنجاء بالماء کی احادیث بھی متواتر درجہ کی ہیں۔ ان کو کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۸۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استنجاء میں ایتار شرط نہیں۔ وکذا التثلیث ذکرہ الطحاویؒ

فی ص ۲۷ ج ۱ والبدر العینیؒ فی العمدۃ ص ۵۵۰ ج ۱ وابن نجیمؒ فی البحر الرائق ص ۲۴ ج ۱ وراجع المعارف ص ۱۱۴ ج ۱۔ یہی نظریہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی ہے اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایتار وتثلیث واجب ہے اور یہی مذہب امام احمدؒ بن حنبلؒ اور اہل الظاہرؒ کا ہے جیسے کہ ابن رشدؒ نے نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی پہلی دلیل

یہی حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت [1] ہے جو ترمذی ص ۴ ج ۱ میں ہے اور بخاری ص ۲۷ ج ۱ میں بھی ہے جس میں یہ لفظ ہیں فاخذ الحجرین والقی الروثۃ۔ اور اگر تیسرا پتھر بھی ضروری ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ اور پتھر لاؤ اس استدلال پر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص ۲۰۷ ج ۱ پر اعتراض کیا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں یہ لفظ بھی ہیں: ابغنی بحجر اوکما قال۔ یہ روایت مسند احمد ص ۴۵۰ ج ۱ سنن الکبریٰ ص ۱۰۳ ج ۱، دارقطنی ص ۵۵ ج ۱ (ولفظھما ائتنی بحجر) میں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کی سند یوں ہے: عن ابی اسحٰقؒ عن علقمۃؒ عن عبد اللہؓ بن مسعود۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص ۸۶ ج ۱ اور اسی طرح کتاب القراءۃ ص ۱۴۹ طبع الٰہ آباد میں لکھتے ہیں کہ ابواسحٰق عن علقمۃ منقطع لان ابااسحٰق لم یسمع من علقمۃ شیئًا۔ اور علامہ ماردینیؒ (م ۷۴۹ھ) الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص ۱۰۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں: قال احمدؒ بن عبد اللہ العجلیؒ لم یسمع ابواسحٰق من علقمۃؒ شیئًا۔ تو یہ روایت منقطع ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس مقام پر کمال استادی کی ہے۔ فتح الباری ص ۲۰۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات بے شک رواۃ ثقہ ہیں لیکن سند متصل نہیں۔ حالانکہ خود ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری ص ۱۰۸ ج ۲ پر فصل نمبر ۸

---

[1] وصحح الترمذی روایۃ ابی عبیدۃ مع انقطاعھا لان ابا عبیدۃ اعلم بحدیث ابیہ من حنیف بن مالک ونظرائہ تہذیب ص ۷۶ ج ۵ وکذا صحح روایۃ ابی عبیدۃ ابوزرعۃ کتاب العلل لابن ابی حاتم ص ۲۳ ج ۱، والزیلعی ص ۲۲۱ ج ۱ وقد اثبت الحافظ البدر العینیؒ سماع ابی عبیدۃ عن ابیہ بتحقیق مقنع۔ معارف ص ۱۳۴ ج ۱۔ وفی التہذیب ص ۷۵ ج ۵ واسم ابی عبیدۃؒ عامرؒ بن عبد اللہؓ بن مسعودؓ۔

میں تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں۔ باقی کوئی طریق صحیح نہیں اور جس طریق میں ایتنی بحجر کی زیادت منقول ہے وہ ان دونوں طریقوں کے علاوہ ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود حافظ ابن حجرؒ کے اعتراف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایتنی بحجر والا طریق صحیح نہیں ہے۔

جواب۲: حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۴۲۲ ج۱ میں بحوالہ عمدۃ القاری ص۳۰۵ ج۲ ابن القصار سے نقل کیا ہے کہ اگر تین پتھر بھی ہوں تب بھی ایتار وتثلیث ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ مقام دو ہیں۔ اگر ایک پتھر چھوٹے استنجاء کے لیے استعمال کیا جائے تو بڑے استنجاء کے لیے دو پتھر رہ جاتے ہیں۔ ایتار وتثلیث کہاں سے ثابت ہوئی؟ باقی حافظ ابن حجرؒ کا یہ جواب کہ احتمال ہے کہ تین پتھر بڑے استنجاء کے لیے استعمال کیے ہوں اور چھوٹا استنجاء زمین پر کیا ہو بعید اور غیر معقول بات ہے۔

دوسری دلیل نسائی ص۶ ج۱، سنن الکبریٰ ص۱۰۳ ج۱ اور دارقطنی ص۲۰ ج۱ میں روایت ہے: عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا ذھب احدکم الی الخلاء فلیذھب معہ بثلٰثۃ احجار فانھا تجزئ عنہ اوانما قال علیہ السلام۔ امام دارقطنیؒ کہتے ہیں کہ اسناد حسن وفی نسخۃ اسناد صحیح۔ اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی (المتوفیٰ ۱۳۲۹ھ) غیر مقلد التعلیق المغنی علی الدارقطنی ص۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں: صححہ الدارقطنی فی العلل اور علامہ نورالدین علی الہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ (المتوفیٰ ۸۰۷ھ) مجمع الزوائد ص۲۱۱ ج۱ میں فرماتے ہیں: وعن ابی ایوبؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا تغوط احدکم فلیمسح بثلاثۃ احجار فان ذلک کافیہ۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجالہ موثقون الا ان اباشیب صاحب ابی ایوب لم ارفیہ تعدیلاً ولاجرحًا۔ انتھٰی۔ تو ان روایات میں تجزئ عنہ اور ذلک کافیہ کے الفاظ یہ واضح کرتے ہیں کہ ایتار وتثلیث واجب نہیں۔

تیسری دلیل ابوداؤد ص۶ ج۱ کی وہ روایت ہے جس میں آتا ہے من استجمر[ل] فلیوتر

[ل] استجمار کے فقہی طور پر تین معنی مشہور ہیں۔ ۱۔ استجمار بالاحجار، ۲۔ رمی الجمار یا دوسرے کو یہ کہنا کہ میری طرف سے رمی جمار کر دینا، ۳۔ کفن کو خوشبو لگانا۔ یہاں معنی اوّل مراد ہے۔

من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ۔ الحدیث ۔ (یہ روایت سیدنا حضرت ابی ہریرۃؓ سے ہے) امام نوویؒ شرح مسلم ج۱ ص۱۳۲ میں لکھتے ہیں : وحجۃ الجمہور الحدیث الصحیح الذی فی السنن .. الخ ۔ آگے پھر یہ حدیث بیان کی ہے ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ج۱ ص۲۲۵ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت حسنۃ الاسناد ہے ۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ وفی ملخصہ موارد الظمآن ص۶۲ ۔ اس صحیح حدیث سے معلوم ہوا کہ ایتار صرف مستحب ہے واجب نہیں فلا حرج کے الفاظ بالکل واضح ہیں ۔

قائلین وجوب التمس لی کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ الامر للوجوب ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۸۴ میں لکھتے ہیں کہ یہ امر محمول علی الاستحباب ہے اگرچہ امر مطلق بلا قرینہ صارفہ للوجوب ہوتا ہے مگر وجہ استحباب دوسری احادیث ہیں جن میں سے بعض اوپر گزر چکی ہیں ۔

باب کراھیۃ ما یستنجیٰ بہ

قولہ : فانہ زاد اخوانکم من الجنّ یہاں کئی ابحاث ہیں :

البحث الاوّل : انہٗ کا مرجع ۔ بعض فرماتے ہیں کہ ضمیر عظام کی طرف راجع ہے ۔ اس پر اشکال ہوگا کہ عظام تو جمع ہے اور اس کی طرف مفرد مذکر کی ضمیر کیسے راجع ہوئی ؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بعض اوقات مفرد مذکر کی ضمیر جمع کی طرف راجع ہو سکتی ہے جبکہ وہ جمع مفرد کی ہم شکل ہو ۔ کما فی القرآن : سَحَابًا فَسُقْنٰهُ[1] ضمیرہٗ مفرد ہے اور سحاب جو سحابۃ کی جمع ہے اس کی طرف راجع ہے ۔ اور سحاب کے

---

[1] قلت للفظ السحاب (جمع سحابۃ) قاعدۃ علیحدۃ وھی ما نقلھا الامام الرازی فی الکبیر فی تفسیر قولہ تعالیٰ یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِہٖ ۔ لقائل ان یقول الکلم جمع (ای کلمۃ ۔ ص) فکان ینبغی ان یقال یحرفون الکلم عن مواضعھا والجواب ما قال الواحدیؒ ھذا جمع حروفہ اقل من حروف واحدہ وکل جمع یکون کذلک فانہ یجوز تذکیرہ ۱۲ کبیر ج۱۰ ص۱۱۷ (ھامش جلالین ص۷۷)

جمع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "السحاب الثقال" کے لفظ آتے ہیں۔ ثقال ثقیل کی جمع ہے۔ اگر لفظ سحاب مفرد ہوتا تو ثقال جمع اس کی صفت نہ ہوتی۔ (وف ھامش بیان القرآن ص۱۰۹ ج۵ الثقال جمع لکون السحاب جنسًا۔ انتھٰی۔ چونکہ لفظ عظام کتاب کے ہم شکل ہے جو مفرد ہے اس لیے اس کی طرف ہٗ ضمیر جو مفرد ہے راجع ہو سکتی ہے بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انہٗ کا لفظ روایت بالمعنیٰ کے طور پر ہے کیونکہ مسلم ص۱۸۴ ج۱ اور ترمذی ص۱۵۸ ج۲ میں یہی روایت آتی ہے جس کے الفاظ یوں ہیں: فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فلا تستنجوا بھما فانھما زاد اخوانکم من الجنّ۔ وقال الطیبیؒ الضمیر فی فانہ راجع الی الروث والعظام باعتبار المذکور وفی بعضھا (الروایات) وجامع الترمذی فانھما فالضمیر راجع الی العظام والروث تابع لھا وعلیہ قولہ تعالیٰ وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْلَهْوًا اِنْفَضُّوْا اِلَيْهَا۔ والاظھر فی التنظیر وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ... الخ۔ مرقات ص۳۵۶ ج۱ (وفی المشکوٰۃ ص۴۲ ج۱ فانھما زاد اخوانکم من الجنّ۔ رواہ الترمذی الخ قلت ھو وھم من صاحب المشکوٰۃ فان فی روایۃ الترمذی ص۱۵۸ ج۲ فلا تستنجوا بھما فانھما زاد اخوانکم من الجنّ وقال ھذا حدیث حسن صحیح) ویمکن ان یکون ضمیر انھا راجعۃ الی الاستعانۃ التی تدل علیھا لفظ استعینوا ویمکن ان یکون الضمیر راجعًا الی الامور المذکورۃ فتدبر۔ وقال الشیخ وعلیہ قولہ تعالیٰ وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا ... الخ۔

البحث الثانی: ترمذی ص۱۵۸ ج۲ میں روایت یوں آتی ہے: فقال کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر ما کان لحمًا۔ اس روایت سے ثابت ہوا کہ اللہ رب العزت جنّات کے لیے ہڈیوں پر گوشت اور خوراک پیدا کرتے ہیں لیکن روث ان کی خوراک کیسے بنی؟

جواب: یہ اسناد ادنیٰ ملابست کی وجہ سے ہے مطلب یہ ہے کہ عظام تمھاری

خوراک ہے اور روث تمہارے دواب کی۔ چنانچہ مسلم ص ۱۸۴ ج ۱ اور ترمذی ص ۱۵۸ ج ۲ میں اسی روایت میں یہ لفظ بھی ہیں وکل بعرۃ او روثۃ علف لدوابکم یعنی مینگنیاں اور روثۃ تمہارے چوپائیوں کے لیے گھاس وچارہ ہے۔

البحث الثالث : مسلم ص ۱۸۴ ج ۱ میں روایت ہے: فقال لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ اور ترمذی ص ۱۵۸ ج ۲ کی روایت میں ہے: کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ تو ان دونوں روایتوں کا آپس میں تعارض ہے۔

جواب : العرف الشذی ص ۴۷ وغیرہ میں جواب دیا گیا ہے کہ جنّات میں مسلم اور کافر دونوں ہیں۔ جس ہڈی سے گوشت نوچنے کے لیے بسم اللہ پڑھی جائے وہ مسلمان جنّات کی خوراک ہے اور دوسری کافر جنّات کی۔ ان کا مسلم اور کافر ہونا نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّا الْقَاسِطُوْنَ اور ان کا نیک و بد ہونا ہونا بھی ثابت ہے۔ مثلاً ان کا قول قرآن مجید میں ہے: مِنَّا الصّٰلِحُوْنَ وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا (پ ۲۹ سورہ جن رکوع ۱)۔

البحث الرابع : اس پر تمام ائمہ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے کہ کافر اور گنہگار جن دوزخ میں جائیں گے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ آیا مومن جن جنت میں جائیں گے یا نہیں؟ جمہور اس کے قائل ہیں کہ جنت میں جائیں گے اور بعض کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے کہ مومن جن جنت میں نہیں جائیں گے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی ایسی ہی نسبت کی گئی ہے

چنانچہ امام کمال الدین محمدؒ بن موسٰی الدمیریؒ (حیاۃ الحیوان ص ۳۸۹ ج ۱ میں) اس پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں۔ وخالف ابو حنیفۃؒ واللیثؒ فی ذالک فقالا ثواب المؤمنین منہم ان یجاروا من النار وخالفہما الاکثرون حتّٰی ابو یوسفؒ ومحمدؒ ولیس لابی حنیفۃؒ واللیثؒ حجۃ سوی قولہ تعالیٰ ویجرکم من عذاب الیم آہ اور ملا علی القاریؒ لکھتے ہیں۔ فی شرح الفقہ الاکبر ص ۱۶۱ ان الجن الکافر یعذب بالنار اتفاقا لقولہ

تعالیٰ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ۔ والمسلم منهم يثاب بالجنة عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ ووافقهما بقية اهل السنة والجماعة ويؤيدهم ما ورد فی سورة الرحمٰن عند تعداد نعيم الجنان ومنه قوله تعالیٰ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ۔ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۔ الآيات وابو حنيفةؒ توقف فی كيفية ثوابهم بقوله تعالیٰ وَيُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ من غير ان يقرن به قوله ويثيبكم بثواب مقيم فقيل لا ثواب الا النجاة من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا وظاهر مذهب ابی حنيفةؒ التوقف فی كيفية ثوابهم حيث قيل ليس لهم اكل وشرب وانما لهم شم ولكنه ليس بصحيح لما ورد التصريح بخلاف ذلك فی الاحاديث الكثيرة ... الخ ۔ اس مسئلہ میں سب سے مبسوط بحث حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب طریق الہجرتین وباب السعادتین ص۵۵۲ سے ص۵۶۶ تک میں کی ہے وہ دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ثابت کرتے ہیں کہ مومن جنات جنت میں جائیں گے ۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی ہے کہ قرآن پاک میں ہے: لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ (سورۃ الرحمٰن ۔ پ ۲۷) جنت میں مؤمنوں کو ایسی حوریں ملیں گی جن کو اس سے قبل نہ انسانوں نے چھوا ہوگا اور نہ جنات نے ۔ مولانا سید انور شاہؒ العرف الشذی ص۴۲ میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ نسبت امام صاحبؒ کی طرف صحیح بھی ہو تو مطلب یہ ہے کہ بالاصالۃ نہیں جائیں گے ۔ بلکہ انسانوں کے تابع بن کر جائیں گے ۔ جیسے وہ دنیا میں آدم علیہ السلام کے بعد انسانوں کے تابع ہیں ۔

فائدہ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ شرح النقایۃ ص۴۱ج۱ میں لکھتے ہیں: وقد ضبط بعض العلماء ضبطا جيدا فقالوا يجوز الاستنجاء بكل جامد طاهر منق قلاع للاثر غير موذ ليس بذی حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق الغير ۔ منق صاف کنندہ ۔ قلاع قمع کنندہ ۔ سرف یعنی ریشم وغیرہ جس میں اسراف پایا جائے ۔

باب الاستنجاء بالماء

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ میں مصنف ابنِ ابی شیبہ کے حوالے سے متعدد آثار نقل کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے پوچھا گیا کہ استنجاء بالماء کرنا چاہیے۔ تو فرمایا: اذاً لایزال فی یدی نتن (پھر تو میرے ہاتھ سے بدبو زائل نہ ہوگی) حضرت ابنِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ کان لا یفعلہ کہ وہ استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح ابن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی نفی کی تصریح ہے۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶۴ ج۱ میں حضرت سعیدؒ بن المسیبؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ الاستنجاء بالماء وضوء النساء۔ اسی طرح فتح الباری میں ابنِ حبیب المالکیؒ کا بھی یہی قول نقل کیا ہے۔ اور ابنِ تینؒ نے بھی حضرت امام مالکؒ سے یہی قول نقل کیا ہے اس لیے محدثین کرامؒ کو اسکی ضرورت پیش آئی کہ باب استنجاء بالماء قائم کرکے مسلک جمہور کو واضح کریں جس پر بہت سی قولی اور فعلی احادیث دال ہیں اور آیتِ کریمہ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا۔ پ ۱۱ سورۃ توبہ کا شانِ نزول ہی الاستنجاء بالماء کا مسئلہ ہے۔ ترمذی ص۱۳۶ ج۲ وابوداؤد ص۷ ج۱۔ جن حضرات نے نفی کی ہے ان کے اقوال کی کئی توجیہات ہیں:

اوّل: ممکن ہے کہ ان حضرات کو یہ احادیث نہ پہنچی ہوں اور انھوں نے یہ بات اپنے

لہ وقال ابن حجرؒ فی فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ باب الاستنجاء بالماء۔ اراد بھذہ الترجمۃ الرد علی من کرھہ وعلی من نفی وقوعہ من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقد روی ابن ابی شیبۃ باسانید صحیحۃ عن حذیفۃؓ بن الیمانؓ انہ سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذاً لا یزال فی یدی نتنٌ وعن نافع ان ابن عمرؓ کان لا یستنجی بالماء وعن ابن الزبیرؓ قال ماکنا نفعلہ ونقل ابن التین عن مالکؒ انہ انکر ان یکون النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم استنجیٰ بالماء وعن ابن حبیب من المالکیۃ انہ منع الاستنجاء بالماء لانہ مطعوم۔

قیاس سے کہی ہو ۔

ثانی : ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ج۱ میں فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے استنجاء بالماءٗ میں غلو کیا۔ یعنی اگرچہ غلاظت مخرج سے تجاوز نہ کرے تو پھر بھی وہ استنجاء بالماء کو ضروری قرار دیتے تھے تو ان حضرات نے نفی کر دی کہ اس کے بغیر کوئی اور چارہ نہ تھا۔

ثالث : یہ نفی استنجاء بالاحجار کے نہ ہونے کی صورت میں ہے جس کا قرینہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت اذا لا یزال فی یدی نتن ہے ۔

باب ما جآء فی السّواکؕ

سِواکؕ اسم پر بھی بولا جاتا ہے یعنی وہ لکڑی جس سے مسواک کی جائے اس کی جمع سُوُکؕ آتی ہے جیسے کتاب کی جمع کُتُبؕ آتی ہے اور لفظ سواک کبھی فعل پر بولا جاتا ہے یعنی مسواک کرنا امام نوویؒ شرح مسلم ص ج۱ میں لکھتے ہیں ثم ان السواک مستحب فی جمیع الاوقات۔ (کتاب الام للشافعیؒ ص ج۱ میں ایسا ہی لکھا ہے) ولکن فی خمسۃ اوقات اشد استحبابًا احدھا عند الصلوٰۃ سوآء کان متطھرا بمآءٍ او بتراب او غیر متطھر کمن لم یجد مآءً ولا ترابًا۔ الثانیؕ عند الوضوء۔ الثالثؕ عند قراءۃ القراٰن۔ الرابعؕ عند الاستیقاظ من النوم۔ الخامسؕ عند تغیر الفم ۔

یہاں چند ابحاث ہیں

البحث الاوّل مشہور نحوی عبد الرسول متن متین ص۲۸ میں لکھتے ہیں کہ لولا ولو ما امتناعیتان لامتناع شیءٍ لشیءٍ فیما کان ثانی

شیء سے مراد وجودِ شئ ہے اور فیما کان سے مراد زمانہ ماضی ہے یعنی دوسری چیز نہ پائی گئی اس لیے کہ پہلی چیز موجود تھی جیسے لولا علی لھلک عمرؓ تو اس قاعدہ کے لحاظ سے حدیث کا مطلب ٹھیک نہیں بنتا کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ چونکہ مجھے اُمّت پر مشقّت محسوس ہوتی ہے اس لیے میں نے مسواک کا حکم نہیں دیا۔ حالانکہ مسواک

کا مستحب ہونا تو اتفاقی امر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ امر سے مراد امر وجوبی کی نفی ہے یعنی اگر مجھے اُمّت پر مشقّت کا ڈر نہ ہوتا تو میں وجوبی طور پر مسواک کرنے کا حکم دیتا لیکن واجب ہونے کا حکم مَیں نہیں دیتا۔ صرف مستحب ہونے کا حکم دیتا ہوں۔ چنانچہ امام نووی شرح مسلم ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: فیہ دلیل علی ان السواک لیس بواجب۔ قال الشافعیؒ لو کان واجبًا لامرھم بہ شقّوا اولم یشقوا قال جماعات من العلماء من الطوائف فیہ دلیل علی ان الامر للوجوب وھو مذھب اکثر الفقہاء وجماعات من المتکلمین واصحاب الاصول قالوا وجہ الدلالۃ انہ مسنون بالاتفاق فدل علی ان المتروک ایجابہ۔ اھ۔ وقال داؤدؒ واجب وزاد اسحاقؒ فقال ان ترکہ عامدًا بطلت صلوٰتہ (مرقات ص۲ ج۲)۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: وفی ھٰذا دلیل علی ان السواک لیس بواجب وانہ اختیار لانہ لو کان واجبًا امرھم بہ شق اولم یُشق (سنن الکبریٰ ص۳۵ ج۱)۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں: فثبت بقولہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام لولا ان اشق علی اُمّتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃٍ انہ لم یأمرھم بذٰلک وان ذٰلک لیس علیھم۔ (یعنی وجوب نہیں) ص۲۷ ج۱ ۔

امام ابنِ دقیقؒ فرماتے ہیں: والمنتفی لاجل المشقۃ انما ھو الوجوب لا الاستحباب فان استحباب السواک ثابت عند کل صلوٰۃ ... الخ۔ (احکام الاحکام ص۸۱ ج۱)

اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں لامرتھم وجوبًا .. الخ (مرقات ص۲ ج۲) اور صحیح حدیث میں بھی فرضیت[1] کی نفی ہے۔

---

[1] امام سیوطیؒ الجامع الصغیر ص۱۳۲ ج۲ میں روایت نقل کرتے ہیں لولا ان اشق علی امتی لفرضت علیھم السواک۔ الحدیث۔ (ک۔ ھق یعنی رواہ الحاکمؒ فی المستدرک والبیھقیؒ) عن ابی ھریرۃؓ صحیح۔ دیگر حضرات ائمہ کرامؒ کے نزدیک فرض وواجب ایک ہی ہوتا ہے اور ہمارے احنافؒ کے ہاں واجب فرض عملی ہوتا نہ کہ فرض اعتقادی۔ فتدبر۔

البحث الثانی ۲ فضیلت سواک کی بہت سی احادیث ہیں۔ ایک روایت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مرفوعاً یوں آتی ہے: قال فضل الصلوٰۃ التی یستاک لہا علی الصلوٰۃ التی لا یستاک لہا سبعین ضعفا۔ مستدرک حاکم ص ۱۴۶ ج ۱ قال الحاکم والذہبیؒ صحیح علی شرط مسلم و مجمع الزوائد ص ۹۸ ج ۲ قال الہیثمیؒ رجالہ موثقون۔

ایک اور روایت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً آتی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکعتین بالسواک افضل من سبعین رکعۃ بغیر سواک۔ رواہ ابونعیم باسناد حسن۔ (الترغیب والترہیب للمنذریؒ ص ۱۰۲ ج ۱)

ایک روایت حضرت ابن عباسؓ سے آتی ہے: قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لان اصلی رکعتین بسواک احب الی من ان اصلی سبعین رکعۃ بغیر سواک۔

رواہ ابو نعیم فی کتاب السواک باسناد جید (الترغیب والترہیب ص ۱۰۲ ج ۱)۔

مسواک کے دیگر فضائل حضرت ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: فانہ قیل فیہ سبعون فائدۃ ادناہا ان یذکر الشہادۃ عند الموت وفی الافیون سبعون مضرۃ (قلّہا نسیان الشہادۃ نسأل اللہ تعالیٰ العافیۃ۔ اھ۔ (مرقات ص ۳ ج ۲)

البحث الثالث ۳ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مسواک وضوء کے ساتھ ہونی چاہیئے۔ یعنی من سنن الوضوء ہے اور امام شافعیؒ سنن صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل دلیل ۱: بخاری ص ۲۵۹ ج ۱ میں تعلیقاً اور اسی طرح مؤطا امام مالک ص ۲۳ میں بھی ولفظہ مع کل وضوءٍ مسنداً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء۔ حافظ ابن مندہؒ فرماتے ہیں: اسنادہ مجمع علی ثقتہ۔ بحوالہ سبل السلام ص ۵۶ ج ۱۔ وفی الجامع الصغیر للسیوطیؒ ص ۱۳۲ ج ۲ لولا ان اشق علی امتی لفرضت علیہم السواک مع الوضوء۔ الحدیث ک۔ ھق

عن ابی ھریرۃؓ۔ صحیح۔ والمستدرکؒ ص۱۴۶ ج۱ وقال الذھبیؒ علی شرطھما
وفی روایۃ ولولا ان اشق علی امتی لامرتھم عند کل صلوٰۃ بوضوء ومع
کل وضوء بسواکؒ م۔ ن عن ابی ھریرۃؓ صحیح الجامع الصغیر ص۱۳۲ ج۲۔

دلیل ۲: طحاوی ص۲۳ ج۱، مسند احمد ص۲۵ ج۲ اور سنن الکبریٰ ص۳۵ ج۱ میں حضرت ابوہریرۃؓ سے مرفوعاً روایت ہے۔ اس میں مع کل وضوءٍ کے لفظ ہیں۔
اور طیالسی ص۳۰۶ میں بھی مع کل وضوء سواکؒ کے لفظ ہیں۔ امام ابن قدامہ المقدسیؒ المحرر ص۸ پر لکھتے ہیں: رواتہ کلھم ائمۃ اثبات۔

دلیل ۳: امام عبد العظیم المنذریؒ (المتوفی ۶۵۶ھ) الترغیب والترہیب ص۱۰۱ ج۱ میں ام المؤمنین حضرت زینبؓ بنت جحش سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: لولا ان اشق علی اُمتی لامرتھم بالسواکؒ عند کل صلوٰۃ کما یتوضأون
اس جگہ کما جس وقت کے معنیٰ میں ظرفیہ ہے۔ رواہ احمد باسناد جید مجمع الزوائد ص۱۰۰ ج۱ میں ہے رجالہ ثقات۔

دلیل ۴: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے: لامرتھم بالسواکؒ مع الوضوء عند کل صلوٰۃ۔ موارد الظمآن ص۶۵ اور آثار السنن ص۲۹ میں ہے: اسنادہ صحیح۔

دلیل ۵: بخاری ص۲۵۹ ج۱، نسائی ص۳، موارد الظمآن ص۶۵ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: السواکؒ مطھرۃ للفم (بکسر المیم وفتحھا کل ما یتطھر بہ ۱۲ عین السطور بخاری ص۲۵۹ ج۱) ومرضاۃ للرب (مرضاۃ بالفتح مصدر میمی بمعنیٰ الرضیٰ) اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ مسواک کو منہ پاک کرنے کا ذریعہ قرار دیا ہے اور یہ طہارت کے ساتھ ہی مناسب ہے جو وضو ہے۔

علاوہ ازیں اگر نماز کے وقت مسواک کی جائے تو بسا اوقات خون نکلے گا اور تھوکنے کے لیے صفوں کو چیرتا کہاں جائے گا؟

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال عند کل صلوٰۃ کے لفظ سے ہے۔

جواب ۱: امام شافعیؒ کی دلیل محتمل ہے اور ہماری دلیل صریح ہے۔
جواب ۲: تفصیلی روایات جن میں وضوء کی قید ہے زیادت ہے اور ثقات سے مروی ہے اصولِ حدیث کے لحاظ سے اس کا اعتبار ہوگا اور حدیث کا معنی زیادۃِ ثقہ کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے گا۔

البحث الرابع ۔ روزہ میں مسواک کے جواز و عدم جواز کی بحث

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ روزہ میں مسواک درست ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آخر النہار میں مکروہ ہے کیونکہ اس میں لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک کا ازالہ ہوتا ہے۔ فی النیل ج۱ ص۱۲۱۔ فی شرح الحدیث مالا احصی یتسوک۔ والحدیث یدل علی استحباب السواک للصائم من غیر تقیید بوقت دون وقت وھو یرد علی الشافعی قولہ بالکراھۃ بعد الزوال للصائم مستدلا بحدیث الخلوف الذی سیأتی۔ وقد نقل الترمذی ص۹۱ ج۱ طبع مجتبائی۔ ان الشافعی قال لا بأس بالسواک للصائم اول النہار واخرہ واختار جماعۃ من اصحابہ منہم ابو شامۃ و ابن عبد السلامؒ والنوویؒ والمزنیؒ اھ ولفظہ ولم یر الشافعی السواک بأسا اول النہار واخرہ وکرہ احمدؒ واسحٰقؒ السواک اخر النہار انتہی۔ فی الھامش ثم الموجود فی کتب الشافعیۃ خلاف ما نسب ابو عیسیٰؒ الی الشافعیؒ بل ھو مذھب ابی حنیفۃؒ واللہ تعالیٰ اعلم انتہی۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی دلیل

بخاری ص۲۵۹ ج۱ میں تعلیقاً اور ترمذی ص۹۱ ج۱ میں مسنداً ہے ویذکر عن عامرؓ بن ربیعۃ قال رأیت النبی علیہ السلام یستاک وھو صائم ۔مالا احصی او قال اعد۔ (یعنی ایسا بے شمار دفعہ ہوا تعداد متعین نہیں ۔) یہ روایت دارقطنی ص۲۴۸ ج۱ میں بھی ہے۔

اس کے علاوہ ابوداؤد ص۳۲۹ ج۱ اور ترمذی ص۱۵۴ ج۱ میں بھی ہے : قال الترمذی حدیث حسن ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ تلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں ص۲۸ اسنادہ حسن ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۶۳ ج۱ میں لکھتے ہیں : ولا یصح عنہ انہ نھی الصائم عن السواک اول النھار ولا اٰخرہ بل قد روی عنہ خلافہ وقال فی ھذہ الصفحۃ قبل ھذا وصح عنہ انہ کان یستاک وھو صائم اھ ۔ اور قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۲۲ ج۱ میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں فالحق انہ یستحب السواک للصائم اول النھار واٰخر النھار وھو مذھب جمھور الائمۃ انتھیٰ ۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ مؤطا ص۲۷ میں لکھتے ہیں ۔ انہ سمع اھل العلم لا یکرھون السواک للصائم فی رمضان فی ساعۃ من ساعات النھار لا فی اولہ ولا فی اٰخرہ ولم اسمع احداً من اھل العلم یکرہ ذٰلک ولا ینھیٰ عنہ ۔

حضرت امام شافعیؒ کو جواب حضرت امام شافعیؒ کو یہ جواب دیا گیا ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بُو سے خلو معدہ کی بُو مراد ہے ۔ گندہ دہنی مراد نہیں جس کو مسواک سے دُور کیا جائے ۔

فائدہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : وقد ذکر الفقھاء انہ یستحب الاستیاک عرضا وذٰلک فی الاسنان ۔ باقی مسواک کے لمبے اور موٹے ہونے کے بارے میں کوئی صحیح اور مرفوع حدیث نہیں ۔

باب ما جاء اذا استیقظ احدکم من منامہ ص۵

قولہٗ فانہ لا یدری این باتت یدہٗ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح مسلم ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علماءؒ اس کے قائل ہیں کہ جب ہاتھوں پر ظاہری طور پر پلیدی نہ ہو تو

قبل الغسل پانی میں ہاتھ ڈالنا مکروہ تنزیہی ہے اور امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ رات کے وقت جب کوئی شخص نیند سے اُٹھے تو بغیر دھونے کے ہاتھ برتن میں ڈالنا مکروہ تحریمی ہے۔ ان کا استدلال لفظ باتت سے ہے جس کے معنی رات گزارنے کے ہیں اور حدیث میں من اللیل کے لفظ بھی ہیں۔ لیکن امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں۔ اسلیے کہ باتت یدہ کے لفظ علّت بھی بیان کرتے ہیں کہ اصل علّت نجاست ہے وہ علت رات کو بھی ہو سکتی ہے اور دن کو بھی۔ جہاں علّت نہ ہوگی وہاں حکم نہ ہوگا۔

جمہور کے دلائل

ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶۱ ج۱ میں جمہور کی طرف سے دو دلیلیں دیتے ہیں:

۱۔ مسئ الصلوٰۃ کی حدیث میں آپؐ نے خلادؓ بن رافع کو وضو کا مکمل طریقہ سکھلایا جس میں یہ نہیں فرمایا کہ ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں مت ڈالو۔ اگر ایسا کرنا فرض یا واجب ہوتا تو آپ مقامِ تعلیم میں تھے ضرور ذکر فرماتے۔

۲۔ فانہ لا یدری این باتت یدہ کے الفاظ شک کے ہیں اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ الفاظ شک سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ ہدیۃ المجتنی ص۲۳ میں ہے کہ امام شافعیؒ اور بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ عرب کے لوگ ازار پہنتے تھے، گرم علاقہ تھا پسینہ زیادہ آتا تھا۔ استنجاء بالاحجار پر اکتفاء کرتے تھے۔ ان حالات میں ہاتھ کے نجس ہونے کا امکان طبعی تھا اور اسی صفحہ پر ہے کہ علامہ فضل اللہ تورپشتیؒ[1] فرماتے ہیں اور اسی طرح امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بعض دفعہ انسان کے بدن پر پھنسی پھوڑے نکل آتے ہیں ان کو کھجلانے سے ہاتھ خون وغیرہ سے آلودہ ہوتے ہیں اس لیے لا یغمس یدہ کا حکم دیا ہے۔

---

[1] وفی مفتاح السعادۃ ص۱۹ ج۲ ومنهم التوربشتی شارح المصابیح هو رجل محدث فقیه من اهل شیراز شرح مصابیح البغوی شرحا حسنا الی قوله قال ابن السبکی واظن هذا الشیخ مات فی حدود الستین وست مائة وواقعة التتار اوجبت عدم المعرفة بکماله.. انتهی۔

باب فی التسمیۃ عند الوضوء

جمہور علماءؒ[1] جن میں حضرات ائمہ ثلاثہؒ بھی ہیں۔ یہ فرماتے ہیں کہ وضوء کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا واجب اور ضروری نہیں۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ حافظ ابن رشد المالکیؒ بدایۃ المجتہد ص۱ ج۱ میں لکھتے ہیں: وذهب قوم الی انه من فروض الوضوء۔ لیکن قوم کا نام انھوں نے نہیں لیا۔ علامہ موفق الدین بن قدامہؒ مغنی ص۸۴ ج۱ میں اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۶۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ، داؤد بن علی الظاہریؒ واتباعہ تسمیۃ کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ملا علی قاریؒ مرقات ص۱۸ ج۲ میں فرماتے ہیں: وهو رواية عن احمدؒ بن حنبلؒ۔

جمہور کی دلیل ۱ | وضوء کا مسئلہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآنی میں بیان فرمایا ہے۔ اگر تسمیۃ فرض ہوتا تو اس کا ذکر بھی ہوتا۔

دلیل ۲ | حدیث مسیئ الصلوٰۃ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضوء کا پورا طریقہ بتایا ہے لیکن اس میں تسمیہؔ کا ذکر نہیں۔

دلیل ۳ | آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بے شمار قولی اور فعلی حدیثیں وضوء کے بارے میں موجود ہیں لیکن صحیح احادیث تسمیہ سے خالی ہیں۔

دلیل ۴ | امام طحاویؒ شرح معانی الآثار ص۱۶ ج۱ میں (یہ روایت نسائی ج۱ ص۷ اور ابوداؤد ص۴ ج۱ میں بھی ہے) یوں پیش کرتے ہیں کہ مہاجرؓ بن قنفذ کی روایت سے

---

[1] التسمية عند ابتداء الوضوء سنة عند ابی حنیفةؒ (وقیل مستحبة عند الحنفیة وتفرد بالوجوب الشیخ ابن الهمامؒ فی الفتح ص۱۵ ج۱ وقال تلمیذه الحافظ القاسم بن قطلوبغاؒ تفردات شیخنا فی عدة مسائل تبلغ الی نحو عشر لا تقبل محصله معارف السنن ص۱۵۵ ج۱) ومالكؒ والشافعیؒ وسفیان الثوریؒ وابی عبیدؒ وابن المنذرؒ وفی اظهر الروایتین عن احمدؒ وعند جمهور العلماء وعامة اهل الفتوی۔ وواجبة عند احمد وهو مذهب الحسن واختیار ابی بكر وهو مذهب داؤد الظاهری واتباعه۔ (محصله مغنی ابن قدامه ص۸۴ ج۱ وعمدة القاری ص۶۱۵ ج۱)

عدم تسمیہ کا پتہ چلتا ہے وہ یوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیشاب کر رہے تھے انھوں نے سلام کہا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب نہ دیا۔ بعد کو جب طہارت کرلی اور جواب دیا تو یہ معذرت بھی پیش کی : کَرِهْتُ اَنْ اَذْكُرَ اللّٰهَ اِلَّا عَلٰى طُهْرٍ۔ نسائی ص۶ ج۱ تو چونکہ وضوء سے پہلے تسمیہ کے ذریعہ اللہ کا نام آتا ہے وہ پسندیدہ نہیں تو اس حالت میں وجوب کہاں سے ہوگا ؟ لیکن علامہ ابن نجیم المصری البحر الرائق ص۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس استدلال سے تو کراہیۃ تسمیہ معلوم ہوتی ہے حالانکہ استحباب کے سبھی قائل ہیں۔ اہل ظاہر کا استدلال لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَّمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ کی حدیث ہے جو ترمذی ص۶ ج۱ میں سعید بن زید بن عمرو بن نفیل سے ہے۔ وَقَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ وَاَبِيْ هُرَيْرَةَ وابی سعید الخدری وسھل بن سَعْدٍ وانس رضی اللہ عنھم۔

جواب یہ احادیث سنداً صحیح نہیں۔ ترمذی ص۶ ج۱ میں یہ الفاظ ہیں: قال اَحْمَدُ لا اعلم فی ھٰذا الباب حدیثا لہ اسناد جید اور علامہ جمال الدین عبد اللہ بن یوسف الزیلعیؒ نصب الرایہ ص۴ ج۱ میں امام حاکمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں وہ فرماتے ہیں لَا يَثْبُتُ فِي هٰذَا الْبَابِ حَدِيْثٌ۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۷ ج۱ میں لکھتے ہیں وھٰذا الحدیث لا یصح عند اھل النقل وقال المنذری وفی الباب احادیث کثیرۃ لا یسلم شئ منھا عن مقال (الترغیب ص۱۶۴ ج۱) معارف ص۱۵۵ ج۱ اور مبارک پوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص۳۵ ج۱ میں امام بزارؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں فکل ما رُوِيَ فی ھٰذا الباب فَلَيْسَ بِقَوِيٍّ۔ تو ایسی روایات سے فرضیّت اور رکنیّت کا ثبوت کیسے ؟

اعتراض امام ترمذیؒ فرماتے ہیں : قال مُحَمَّدُ بن اسماعیلؒ احسن شیءٍ فی ھٰذا الباب۔ حدیث رباح بن عبد الرحمٰن اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

جواب ۱ مقصد یہ ہے کہ کمزور روایات میں سے یہ اچھی ہے۔ جیسے اندھوں میں کانا راجہ ہوتا ہے اس سے فی نفسہٖ صحت لازم نہیں آتی یہ صحت

محض اضافی ہے۔ ہدیۃ المجتنیٰ ص۲۳ میں لکھا ہے کہ مجمع الزوائد ص۲۲۰ ج۱ الہیثمی (والعمدۃ) میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے جس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ اور علامہ عینیؒ دونوں اسنادہ حسن کا فیصلہ دیتے ہیں (لتعدد الطرق) اور فرماتے ہیں کہ یہ روایت المعجم الصغیر للطبرانیؒ میں بھی ہے۔ اس حسن روایت کو اصل قرار دے کر باقی روایات کو اس کی تائید میں رکھ کر استحباب ثابت ہوجائے گا اور احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔

جواب ۲ لَا وُضُوْءَ کے معنیٰ یہ ہے کہ کامل وضوء نہیں۔ نہ یہ کہ سرے سے وضوء ہی نہیں اور اسکے ہم بھی قائل ہیں کہ استحباباً تسمیہ پڑھنی چاہیئے۔

فائدہ : ملا علی قاری شرح النقایۃ ص۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صرف لفظ بسم اللہ کہہ دینا بھی کافی ہے۔ وَاَعْلَاہُ بِالنَّعْتَیْنِ یعنی اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔

باب مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۲۲۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مضمضہ کا معنیٰ تحریک الماء فی الفم

---

[۱] ہدیۃ المجتنی ص۲۳ میں ہے کہ علامہ ہیثمیؒ اور علامہ عینیؒ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں یہ روایت حسن ہے اور یہ روایت طبرانیؒ نے معجم میں بھی نقل کی ہے اس کو اصل قرار دے کر باقی روایات کو اسکی تائید میں رکھ کر سنیت یا استحباب اس سے ثابت ہوجاتا ہے اور احناف بھی اسی کے قائل ہیں (محصلہ) قال الشیخ ان لفظ الحافظ نور الدین الهیثمیؒ فی مجمع الزوائد ص۲۲۰ ج۱ وعن ابی هریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یا ابا هریرۃ اذا توضأت فقل بسم اللہ والحمد للہ فان حفظتك لا تبرح تكتب لك الحسنات حتی تحدث من ذلك الوضوء رواہ الطبرانی فی الصغیر واسنادہ حسن ۱۲) وذکرہ الحافظ البدر العینیؒ فی البنایۃ۔ معارف ص۱۵۷ ج۱۔

[۲] واما فی الاکمل ففی المصفی ص۱۸۵ ج۲ طبع مجتبائی مترجم گوید امام نوویؒ گفتہ کہ بہتر است گفتن بسم اللہ الرحمٰن الرحیم واگر بسم اللہ بگوید ادائے سنت میشود انتہیٰ۔ وقال النووی وتحصل التسمیۃ بقوله بسم اللہ فان قال بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کان حسنا اھ (شرح مسلم ص۱۶۱ ج۲)

ہے اور استنشاق من النشوق ہے۔ نشوق کے معنیٰ ناک کی طرف سے سانس لینے کے لیے ہوا کھینچنا اور استنشاق کے معنیٰ اس لحاظ سے ہوں گے ناک میں پانی کھینچنا اور استنثار کے معنیٰ ہیں ناک سے پانی کو جھاڑنا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح مسلم صـ۱۲۰ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ مضمضہ اور استنشاق کو غسلِ جنابت میں واجب اور وضوء میں سنّت کہتے ہیں۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں جگہ سنّت کہتے ہیں۔ امام ابن ابی لیلیٰؒ حمادؒ اور اسحاق بن راھویہؒ دونوں جگہ واجب کہتے ہیں امام احمد بن حنبلؒ بھی مشہور روایت کے رُو سے وجوب کے قائل ہیں۔ امام ترمذیؒ صـ۶ ج۱ میں امام ابن المبارکؒ، اسحٰق بن راھویہؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک نقل کرتے ہیں لیکن علامہ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۶ ج۱ میں امام احمدؒ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ استنشاق دونوں جگہ واجب ہے اس کی طرف امام ترمذیؒ نے بھی اشارہ کیا ہے وقال احمدؒ الاستنشاق اوکد من المضمضۃ۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا۔ کمال طہارت اور مبالغہ مضمضہ اور استنشاق ہی سے حاصل ہوتا ہے۔

دوسری دلیل

مشکوٰۃ صـ۴۸ ج۱ میں ابوداؤد، مسند احمد اور دارمی کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے۔ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: تحت کل شعرۃ جنابۃ (ولذا تال علی فمن ثم عادیت رأسی) چونکہ ناک کے اندر بھی بال ہوتے ہیں۔ لہٰذا جنابت کا اثر وہاں بھی ہوتا ہے۔ اور مضمضہ و استنشاق دونوں کا ایک ہی حکم ہے اسی لیے جنبی قرأت قرآن نہیں کر سکتا۔

تیسری دلیل

مشکوٰۃ صـ۴۷ ج۱ میں نسائی، ترمذی اور ابوداؤد کے حوالے سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نقل ہے: الارض طھور المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد الماء

فلیتق اللہ ولیمسہ بشرتہ حافظ ابن القیم تہذیب سنن ابی داؤد ص۲۰۵ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: صححہ الدارقطنی وذکران اسانیدہا صحاح۔

چوتھی دلیل ابوداؤد ص۴۸ ج۱ میں روایت ہے الصعید الطیب وضوء المسلم الی ان قال فاذا وجدت الماء فامسّہ جلدہ۔ جلد کا لفظ داخل فم کو بھی شامل ہے۔ فتح القدیر ص۳۹ ج۱ اور البحر الرائق ص۲۶ ج۱ میں ہے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا یہ دلیل ہے کہ جنابت کا اثر اس کے منہ میں بھی ہے۔

ضروری نوٹ صاحب ہدایہ نے ص۱۴ ج۱ پر مضمضہ اور استنشاق کے فی غسل الجنابۃ ضروری ہونے پر جس روایت سے استدلال کیا ہے بدلیل قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام انہما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء اس میں محمد بن برکت ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۷۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یروی الموضوعات عن الثقات۔ مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے استدلال نہ کریں اور سنت ہونے کی دلیل علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱ ج۱ میں اور امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶ ج۱ میں یہ پیش کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مسیئ الصلوٰۃ کی حدیث میں وضوء کا طریقہ بتایا اگر یہ واجب ہوتے تو آپ مقام تعلیم میں ترک نہ کرتے یہی دلیل امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے وضوء کے اندر سنت ہونے پر دی ہے۔

انکی دوسری دلیل: علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۷۸ ج۱ میں یوں لکھتے ہیں: اسند البیہقی من جہۃ الدارقطنی بسند صحیح عن محمد بن سیرین قال سن علیہ السلام الاستنشاق فی الجنابۃ۔ سیرین غیر منصرف ہے للعلمیۃ ونون قائم مقام الالف۔ والنون کذا قال الرضی۔

جوابات دلائل امام شافعیؒ کے نزدیک مرسل تابعی قابل احتجاج نہیں اور یہ روایت مرسل تابعی ہے کیونکہ محمد بن سیرینؒ تابعی ہیں۔ علاوہ ازیں سنّ کا لفظ فرض پر بھی اطلاق ہوا ہے جیسا کہ اپنے مقام پر آئے گا کہ سنّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما سقت السماء والعیون اوکان عثریا العشر

الحدیث ۔ ترمذی ص۱/۶ وقال ھذا حدیث حسن صحیح ۔ حالانکہ غُسل فرض ہے ۔

شوافع کی تیسری دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت ہے جو صحاح ستہ کی (مسلم ص۱/۱۴۹ ، ترمذی ص۱/۱۶) کتابوں میں ہے انھوں نے عرض کیا کہ حضرت میرے سر کے بال گھنے ہیں جب میں غسلِ جنابت کروں تو انھیں کھولوں ؟ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں ۔ جب جڑیں تر ہو جائیں اور تین چلو پانی سر پر ڈال دے ۔ فاذاً انتِ قد طھرت ۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱/۷۴ پر امام ابنِ جوزیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ طہارت مضمضہ اور استنشاق پر موقوف نہیں ۔ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں : ھو دلیل جید ۔

جواب اس میں کلام ہے کیونکہ یہاں قصر اضافی ہے یعنی سر کے بارے میں طہارت کسی اور چیز پر موقوف نہیں کیونکہ سوال سر کے متعلق تھا ۔

اصحابِ وجوب کی دلیل حدیث میں امر کے صیغے ہیں مثلاً ایک روایت میں آتا ہے : اذا توضأ احدکم فلیجعل فی انفہ ماءً ۔ اور ایک میں ہے فلیستنشق بمنخریہ من الماء (اپنے نتھنوں میں پانی کھینچے) بحوالہ احکام الاحکام ص۱/۶۲ اسی طرح استنثار کی روایت جو ثمرۂ استنشاق ہے ۔ چنانچہ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری ص۱/۲۹۱ میں لکھتے ہیں ، والاستنثار یستلزم الاستنشاق بلاعکس ۔

جواب ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱/۶۲ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ ان مقامات پر صیغِ امر للاستحباب ہیں ۔ کیونکہ اگر یہ واجب ہوتا تو مسئی الصلوٰۃ کی حدیث میں ضرور اس کا ذکر ہوتا ۔ کیونکہ وہ مقامِ تعلیم تھا ۔ ایسے موقع پر واجبات کو ترک کرنا یا مؤخر کرنا درست نہیں ۔

باب المضمضۃ والاستنشاق من کف واحد

بعض روایات میں من کف واحدٍ اور بعض میں من کفٍ واحدۃ ہے کیونکہ

لفظ کف مؤنث سماعی ہے۔ اس لیے دونوں کی گنجائش ہے۔ چنانچہ احمد شاکرؒ نے اپنے حاشیہ میں اس کی تصریح ہے۔ والکف یذکر ویؤنث۔ ترمذی محشی احمد شاکرؒ ص ۴۲ ج ۱ طبع مصر۔

مضمضہ اور استنشاق میں وصل ہے یا فصل؟

فتح القدیر ص ۲۹ ج ۱، البحر الرائق ص ۲۶ ج ۱ اور تحفۃ الاحوذی ص ۴۲ ج ۱ میں تصریح ہے ایسے ہی دوسری کتابوں میں بھی۔ کہ یہ اختلاف جواز وعدم جواز کا نہیں۔ محض اولویت اور غیر اولویت کا ہے امام ابوحنیفہؒ فصل کو اولیٰ سمجھتے ہیں۔ امام ترمذی، امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک بیان کرتے ہیں۔ وان فرقهما فهو احب الينا۔ لیکن دیگر علماء امام شافعیؒ کا مسلک وصل بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام نوویؒ نے شرح مہذب میں تصریح کی ہے۔ وفی معارف السنن ص ۱۲۷ ج ۱ وهو الاصح من روايتي الشافعي عندهم وهو القول الجديد وهو احدى الروايتين عن مالكؒ كما قاله عياضؒ في شرح مسلم حكاه الزرقانيؒ في شرح المواهب وهو المختار عند احمدؒ كما في المغني ص ۱۰۵ ج ۱ وهو نص الام ومختصر المزني اھ۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱

صحیح ابوعوانہ ص ۲۴۲ ج ۱ میں روایت ہے۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم مازنیؓ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کرتے ہیں: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً۔

دلیل ۲

مسند احمد ص ۳۶۹ ج ۱ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے جس میں یہ مضمون بھی ہے۔ توضأ رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً۔ اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت منتقی لابن جارود ص ۲۶ میں یوں ہے فتمضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً۔

دلیل ۳

وفي مسند احمد ص ۹۶ و ص ۱۶۱ ج ۶ من حديث عائشةؓ في وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يمضمض ثلاثاً ويستنشق ثلاثاً ..... الخ۔

دلیل ۴ ابوداؤد ص۱۴ ج۱ میں بطریق ابن ابی ملیکہؒ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے وضو کیا فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً آخر میں کہا: ھٰکذا وضوءہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

دلیل ۵ ابوداؤد ص۱۶ ج۱ اور ترمذی ص۸ ج۱ میں حضرت ابوحیہؒ سے روایت یوں ہے واللفظ للترمذی قال رأیت علیاً توضأ فغسل کفیہ حتّی انقاھما ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً آخر میں فرمایا: احببت ان اریکم کیف کان طھور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم قال الترمذی ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

دلیل ۶ دارقطنی ص۳۹ ج۱ میں ہے کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے وضو کیا۔ فمضمض ثلاث مرّات واستنشق ثلاث مرات ثم قال حدثنی انس بن مالک ان ھٰذا وضوء رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ مولانا شمس الحق عظیم آبادی غیر مقلد التعلیق المغنی ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: فی اسناد ھٰذا الحدیث لیس بمجروح۔

دعوٰی حافظ ابن القیمؒ کی تردید ابن القیمؒ نے زادالمعاد ص۴۹ ج۱ میں لکھا ہے ولم یجیٔ الفصل بین المضمضۃ والاستنشاق فی حدیث صحیح البتۃ مندرجہ بالا صحیح روایات کی موجودگی میں یہ دعوٰی بالکل غلط ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال: من کف واحدٍ والی روایت سے ہے۔

جواب ۱ حافظ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر ص۳۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق ایک ہی کف سے کیا لا بیضم الکفین اور یہی مطلب ہے من کفٍ واحدٍ کا۔

جواب ۲ ملا علی قاریؒ مرقات[۱] ص۱۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ یہ تنازع فعلین کے باب سے ہے: مضمض واستنشق من کف واحدٍ ثلاثاً یعنی لفظ ثلاث مضمضہ اور استنشاق دونوں کے ساتھ ہے۔ اصل عبارت مضمض ثلاثاً واستنشق

---

[۱] ولفظہ والاظھر ان من کفۃ تنازع فیہ فعلان والمعنی مضمض من کفۃ واستنشق من کفۃ اھ۔ (مرقات ص۱۴ ج۲)

ثلاثاً ہے اور پہلی صحیح روایات روایتی لحاظ سے اس کی دلیل ہیں۔

جواب ۳ | فتح الملہم ص۳۸۹ ج۱ اور فیض الباری ص۲۹۱ ج۱ میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ کف واحد کا مطلب یہ ہے کہ علی سبیل التعاقب نہ تھا۔ (یعنی ایسا نہیں کہ مضمضہ کے لیے مثلاً دایاں ہاتھ استعمال کیا ہو اور استنشاق کے لیے بایاں) دونوں کے لیے ایک ہی کف استعمال کیا۔

چونکہ روایات کے اندر تصریح ہے کہ دائیں ہاتھ سے ناک صاف نہ کرنی چاہیئے۔ یہاں شبہ تھا کہ ممکن ہے استنشاق کے لیے دایاں ہاتھ استعمال نہ کیا ہو اس لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے من کفٍ واحدٍ پر عمل کر کے اس شبہ کا ازالہ کیا کہ پانی دائیں ہاتھ سے ڈالے اور صاف بائیں ہاتھ سے کرے۔

باب فی تخلیل اللحیۃ ص۶

جمہور ائمہ بشمول ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ خلال لحیۃ مستحب ہے۔ امام اسحٰق بن راہویہ جیسا کہ امام ترمذی نے ص۶ ج۱ میں نقل کیا ہے اور امام حسن بن صالح ابو ثور اور اہل الظاہر جیسا کہ شوکانی نے نیل الاوطار ص۱۶۶ ج۱ میں نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ غسل اور وضوء میں خلال لحیہ واجب ہے

جمہور کا استدلال | نصِ قرآنی، حدیث مسئ الصلوٰۃ اور دیگران روایات سے ہے جن میں غسل اور وضوء میں خلال کا تذکرہ نہیں۔ علامہ ابن رشد بدایۃ المجتہد ص۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تخلیل لحیۃ کی روایات لا تصح۔ ولفظہ واما تخلیل فمذهب مالك انه ليس واجبا وبه قال ابوحنيفة والشافعي في الوضوء واوجبه ابن عبد الحكم من اصحاب مالك وسبب اختلافهم في ذ اختلافهم في صحة الأثار التي ورد فيها الامر بتخليل اللحية والاكثر انها غير صحيحة مع ان الأثار الصحاح التي ورد فيها صفة وضوءه عليه السلام ليس في شيء منها التخليل انتهى۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اگر صحیح بھی ہوں جیسا کہ سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے بارے امام ترمذی نے ص۶ ج۱ پر حسن صحیح کہا ہے تو یہ استحباب پر محمول ہے۔

اہل الظاہر کا استدلال ابوداؤد ص ۱۹ ج ۱ کی اس روایت سے ہے: عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا توضأ اخذ کفا من ماءٍ فادخلہ تحت حنکہ فخلل بہ لحیتہ وقال ھٰکذا امرنی ربی۔

جواب اس کی سند میں عامر بن شقیق ہے۔ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں ضعیف الحدیث ہے۔ وقال ابوحاتمؒ لیس بقوی وقال النسائیؒ لیس بہ بأس وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات۔ قلت صحح الترمذیؒ حدیثہ فی التخلیل وقال فی العلل الکبیر قال محمدؒ اصح شیٔ فی التخلیل عندی حدیث عثمانؓ قلت انھم یتکلمون فی ھٰذا فقال ھو حسن وصححہ ابن خزیمۃؒ وابن حبانؒ والحاکمؒ وغیرھم۔ (تہذیب التہذیب ص ۶۹ ج ۵)

دوسرا راوی ولید بن زوران ہے۔ شوکانی نیل الاوطار ص ۱۶۵ ج ۱ پر لکھتے ہیں مجہول الحال ہے علاوہ ازیں شوکانی نیل ص ۱۶۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ قولہ ھٰکذا امرنی ربی لایفید الوجوب علی الامۃ لظھورہ فی الاختصاص بہ۔

باب مَاجآءَ فی مسح الرأس ص ۷

قولہ انہ یبدأ بمقدم الرأس الیٰ اٰخرہٖ

امام نوویؒ شرح مسلم ج ۱ ص ۱۲۰ میں ملا علی ن القاری شرح النقایہ ج ۱ ص ۴ میں مولانا عثمانی "فتح الملہم" ج ۱ ص ۲۹۰ میں اور ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۱ میں لکھتے ہیں: واما ابو حنیفۃؒ فحدہ بالربع ا ھ واللفظ لابن رشدؒ "کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح رأس مقدار ناصیۃ فرض ہے، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک استیعاب فرض ہے، وبہ یقول الشافعیؒ واحمدؒ واسحقؒ، ترمذی ج ۱، ص ۳۱ انتہیٰ قالہ فی حدیث عبداللہؓ بن زید، اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی استیعاب ہے، لیکن امام نوویؒ لکھتے ہیں: اصحابنا علی ان مسح بعض الرأس یکفی ۔اھ (شرح مسلم ج ۱ ص ۱۳۴)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۳۴ ۔اور صحیح ابوعوانہ ج ۱ ص ۲۵۹ میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت

ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو فرمایا ومسح علیٰ ناصیتہ۔ اس صحیح روایت سے معلوم ہوا کہ مقدار فرض یہی ہے۔ ابوداؤد ص۲۰ ج۱ میں ہے کان یمسح علیٰ الخفین وعلیٰ ناصیتہ وعلیٰ عمامتہ ... الخ۔ اور سنن الکبری ص۵۸ ج۱ میں ہے: مسح علیٰ الخفین و ناصیتہ والعمامۃ ۔ وفی ص۵۹ ج۱ ومسح بناصیتہ ومسح علیٰ العمامۃ والخفین۔ (وقال المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح علیٰ الخفین ومسح مقدم رأسہ ووضع یدہ علیٰ العمامۃ او مسح علیٰ العمامۃ۔ سنن الکبریٰ ص۵۹ ج۱ وقال رواہ مسلم ص۱۳۴ ج۱ فی الصحیح ... الخ۔ قلت ولفظہ مسح علیٰ الخفین ومقدم رأسہ وعلیٰ عمامتہ۔ وفی مسلم ص۱۳۴ ج۱ ومسح بناصیتہ و علیٰ العمامۃ وعلیٰ خفیہ۔ وقال النووی ص۱۳۴ ج۱ والناصیۃ ھی مقدم الرأس۔)

مسلم اور ابوعوانہ کی صحیح روایت اور اس کی جملہ مؤیدات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مسح رأس میں فرض مقدار ناصیہ ہی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل

حضرت عبداللہؓ بن زید کی روایت ہے جو ترمذی میں ہے جس کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اصح شیء فی ھذا الباب واحسن کا فتویٰ دیا ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں مسح رأسہ بیدیہ فاقبل بھما وادبر الحدیث۔ ترمذی ص۶ ج۱۔

جواب

اس روایت سے استیعاب تو ثابت ہے لیکن اس کی فرضیت ثابت نہیں اور نفس استیعاب کے ہم بھی منکر نہیں بلکہ یہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ کمال وضو ثابت ہوتا ہے۔ (نووی شرح مسلم ص۱۳۴ ج۱) ولفظہ۔ ولا یشترط الجمیع لانہ لو وجب الجمیع لما اکتفیٰ بالعمامۃ عن الباقی فان الجمع بین الاصل والبدل فی عضو واحد لا یجوز۔

امام شافعیؒ کا استدلال

قرآن میں لفظ برؤسکم ہے۔ لفظ رأس مطلق ہے مطلق کا جو حصہ بھی ادا ہو جائے فرضیت ادا ہو جائے گی۔

جواب

لفظ رأس اس مقام پر مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے اور حضرت مغیرہؓ کی روایت اس کی تفسیر ہے۔ ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمر بھر

مقدار ناصیہ سے کم مثلاً ایک دو بالوں پر مسح نہیں کیا۔ اگر مطلق ہوتا تو بیان جواز کے لیے کبھی تو ایسا کرتے۔

وجۂ اختلاف ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۱ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصل اختلاف برؤسکم کی باء کی وجہ سے ہے کہ یہ زائدہ ہے یا کہ نہیں؟ اور اس کی تشریح صاحب شرح الوقایہ وغیرہ نے بھی کی ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ دارمدار حرف باء پر نہیں۔ بلکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول و فعل کی تفسیر و تشریح پر ہے۔ کیونکہ مبیّن قرآن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات پاک ہے۔

باب ماجآء انّه یبدأ بمؤخر الرّأس ص۷

حضرات ائمہ اربعہؒ فرماتے ہیں کہ سر کا مسح مقدم حصّہ سے شروع کر کے ہاتھوں کو پیچھے تک لے جایا جائے اور پھر ہاتھوں کو کھینچ کر اسی مقام پر پہنچایا جائے جہاں سے مسح شروع کیا تھا۔ حسنؒ بن صالحؒ بن حیؒ اور بعض اہل الظاہرؒ جیسے کہ تحفۃ الاحوذی ص۴۵ج۱ میں ہے اور امام وکیعؒ بن الجراحؒ فرماتے ہیں جیسے ترمذی ص۷ میں ہے کہ سر کا مسح مؤخر سے شروع کرنا چاہیئے۔

حضراتِ ائمہ اربعہ کا استدلال حضرت عبداللہؓ بن زید کی روایت ہے جو ترمذی ص۶ج۱ میں ہے جس میں اَقبَلَ وَ اَدبَرَ کی تفسیر ہے بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما الی قفاه ثم ردهما حتّٰی رجع الی المكان الذی بدأ منه۔ الحدیث۔

حضرت امام حسنؒ بن صالحؒ کا استدلال حضرت ربیعؓ بنت معوذ کی روایت ہے جو ترمذی ص۷ج۱ میں ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم مسح برأسه مرتین بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدّمه۔ الحدیث۔ اور کہتے ہیں کہ اقبال کے معنی پیچھے سے آگے کی طرف لانا اور ادبار آگے سے پیچھے کی طرف لے جانا ہے۔

جواب۱ حضرت عبداللہؓ بن زید کی روایت صحیح ہے جیسے قولِ امام ترمذیؒ گزر چکا ہے اور

حضرت ربیعؓ کی روایت میں عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہے جس پر کلام ہے۔ کما مرّ۔

جواب ۲ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اقبال وادبار اضافی ہیں اقبال آگے سے پیچھے ہو یا علی العکس وکذا الادبار ای پیچھے سے آگے وعلی العکس۔ لیکن یہاں چونکہ حدیث میں خود تفسیر موجود ہے: اقبل بھما وادبر ای بدأ بمقدم رأسہ ... الخ۔ لہٰذا معنی اقبال متعین ہے وکذا الادبار۔

جواب ۳ ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں ہے کہ بمؤخر رأسہ میں باء بمعنی الیٰ ہے۔ والکوفیون یجوّزون مطلقاً وضع حروف الجر بعضھا مقام بعض (حاشیہ ۱۲ بخاری ص۳۰ ج۱) اور معنیٰ یہ ہے: بدأ الیٰ مؤخر رأسہ ثم الیٰ مقدم رأسہ۔

جواب ۴ ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں ہے کہ آپؐ نے بیاناً للجواز یا کسی زخم وغیرہ یا کسی مجبوری وغیرہ کی بنا پر ایسا کیا تھا ورنہ آپؐ کا معمول یہ نہ تھا۔

باب ماجاء ان مسح الرأس مرۃ ص۷

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ سر کا مسح ایک ہی مرتبہ ہے۔ امام شافعیؒ اور عطاءؒ بن ابی رباحؒ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ تین مرتبہ کے قائل ہیں۔ فتح الباری ص۲۰۹ ج۱۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں مرّۃً واحدۃً کی قید ہے۔ ایک روایت ترمذی ص۷ ج۱ میں بھی ہے اور بخاری ص۳۲ ج۱ میں ہے مسح برأسہ مرۃً۔

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال ابوداؤد ص۱۵ ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۶۲ ج۱ میں حضرت عثمانؓ کی اس روایت سے ہے جس میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے تین دفعہ سر کے مسح کا ذکر ہے۔

جواب | خود امام ابوداؤدؒ نے ص۱۵ ج۱ میں اور امام بیہقیؒ نے تصریح کردی ہے۔ واحادیث عثمانؓ الصحاح تدل علیٰ ان مسح الرأس مرۃً۔ محصلہ وقال النوویؒ والاحادیث الصحیحۃ فیھا المسح مرۃ واحدۃً۔ (شرح مسلم ص۱۲۰ ج۱)۔
اورحافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۰۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تین دفعہ مسح کرنے سے مسح تو نہ رہا غسل بن گیا۔ (وضعّف مذھب امامہ) باقی امام شافعیؒ کا اعضاء مغسولہ پر قیاس قیاس مع الفارق ہے۔ بجائے اس کے تیمم اور مسح علی الجبیرۃ پر قیاس صحیح ہے کیونکہ دریں صورت قیاس ممسوح علی الممسوح ہے۔

باب ماجاء انّہ یأخذ لرأسہ ماءً جدیداً

مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵۴ میں لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مسح رأس ماء جدید اور اس پانی سے بھی جو ہاتھوں کی تری میں رہ گیا ہو درست ہے۔ لیکن دوسرے عضو سے تری لے کر مسح نہیں کرسکتا۔ باقی جمہورؒ کے نزدیک ماء جدید لینا ضروری ہے۔

احنافؒ کی دلیل | ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں یہ دلیل پیش کی گئی ہے اِنّہ مسح راسہ بماءٍ غَبَرَ فضل یدیہ۔ (غَبَرَ بقی) احمد شاکرؒ شرح ترمذی ص۵۱ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: بماءٍ غَبَرَ من فضل یدیہ ای بماءٍ بقی لان غَبَرَ معناہ بقی والغابر الباقی۔

جمہورؒ کا استدلال | بماءٍ غیر فضل یدیہ کی روایت ترمذی ص۸ سے ہے۔ تحفۃ الاحوذی ص۴۷ ج۱ پر علامہ ابوالطیب السندھی الحنفیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے۔ وبہ اخذ علمآئنا الحنفیۃ۔ احتیاط ماءِ جدید میں ہے اور یہی بات لوجہ

لہ وقال البیہقیؒ وقد روی من اوجہ غریبۃ عن عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذکر التکرار فی مسح الرأس الّا انہا مع خلاف الحفاظ الثقات لیست بحجۃ عند اھل المعرفۃ وان کان بعض اصحابنا یحتج بھا۔ (ص۶۳ ج۱)

صحتِ حدیث اور معیّت جمہور کے صحیح ہے۔

باب مسح الاذنین ظاھرھما وباطنھما

جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ کانوں کا مسح کرنا چاہیئے۔ امام داؤد بن علی ظاہریؒ اور حسنؒ بن صالحؒ بن حیؒ اور امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ کانوں کا اگلا حصّہ چہرے کے ساتھ دھونا چاہیئے اور پچھلے حصّے کا سر کے ساتھ مسح کرنا چاہیئے۔ (نیل الاوطار ص۱۶۸ ج۱) امام اسحٰقؒ بن راہویہ فرماتے ہیں کہ کانوں کے اگلے حصّہ کا مسح چہرہ دھونے کے ساتھ اور پچھلے حصّہ کا مسح سر کے مسح کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ ترمذی ص۶ ج۱ میں تصریح ہے: قال اسحٰقؒ واختار ان یمسح مقدمہما مع وجہہ ومؤخرہما مع رأسہ۔

جمہور ائمہؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے: ان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام مسح برأسہ واذنیہ ظاھرھما وباطنھما۔ ترمذی ص۶ ج۱ وقال الترمذی حسن صحیح اور بھی متعدد روایات اسی مضمون کی موجود ہیں۔ وفیہا روایۃ ربیع۔ ترمذی ص۶

داؤدؒ بن علیؒ وغیرہ کے دلائل دلیلِ اوّل: مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۴۶ ج۱ میں امام طحاویؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے جب وضو کرتے وقت چہرۂ اقدس دھویا تو پانی لیکر کانوں کے اگلے حصّے کو بھی دھویا۔ طحاوی ص۲۱ ج۱ عن ابن عباسؓ۔

دلیل ۲ مبارک پوری ہی ان کی طرف سے نقل کرتے ہیں کہ سجودِ قرآن کے باب میں یہ حدیث آتی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سجدہ کیا اور فرمایا کہ سجد وجھی للذی خلقہ وشق سمعہ وبصرہ۔ الحدیث۔ یہ روایت ترمذی ص۷۵ ج۱ وابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ وغیرہ میں موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ کانوں کا تعلق چہرہ سے ہے۔

جواب دلیل نمبرا امام طحاویؒ کی روایت غسل پر دال ہے جس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے گرد وغبار دور کرنے کے لیے آپؐ نے کانوں کا اگلا حصّہ دھویا ہو، لیکن یہ وظیفۂ وضو نہیں۔

جواب دلیل نمبر۲ اس روایت میں غسل اور مسح کا کوئی ذکر نہیں بخلاف ہماری طرف سے پیش کردہ روایت کے کہ وہ عبارۃ النص کے طور پر مسح پر دال ہے ۔

امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کی دلیل وہ ان دلیلوں کے علاوہ الاذنان من الرأس والی روایت بھی پیش کرتے ہیں۔ لیکن ان کے پاس چہرہ دھونے کے ساتھ کانوں کے اگلے حصے کے مسح کرنے کی کوئی روایت نہیں ۔

باب ماجاء انّ الاذنین من الرأس ص۷

حضرات ائمہ ثلاثہؒ سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں۔ کہ کانوں کا مسح سر کے مسح کے بعد اسی پانی سے کیا جائے جو مسحِ سر سے بچا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ماءِ جدید لیا جائے ۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت ابو امامہؓ (ان کا نام صدی بن عجلان تھا کما فی النووی ص۸۶ ج۱ وفی البخاری ص۳۱۲ ج۱ قال محمد واسم ابی امامۃ صُدَیُّ بن عجلان) کی روایت ہے کہ الاذنان من الرأس۔ (ترمذی ص۷ ج۱)

اعتراضات اس روایت پر تین اعتراض کیے گئے ہیں۔ دو اعتراض تو امام ترمذیؒ نے کیے ہیں :

اوّل : یہ کہ ھٰذا حدیث لیس اسنادہ بذالک القائم۔ (ترمذی ص۷ ج۱)

ثانی : یہ کہ قال حماد لا ادری ھٰذا من قول النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام او من قول ابی امامۃ۔ (ترمذی ص۷ ج۱)

ثالث : یہ کہ الاذنان من الرأس میں کوئی فقہی حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ بیان خلقت مقصود ہے۔ اس کا اجمالی ذکر صاحبِ ہدایہ نے کیا ہے۔

اعتراض نمبر۱ کا جواب اس سند کے سارے راوی ثقہ ہیں، شبہ تو سنان بن ربیعہ اور شہر بن حوشبؒ پر ہو سکتا ہے جن کے بارے میں مقدمہ

مسلم صہ ۱/۱۲۳ میں شعبہؒ کا قول نقل کیا گیا ہے: قد لقیت شھرًا فلم اعتد بہ (میں نے شہر بن حوشبؒ سے ملاقات کی میں نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اور ابن عونؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ان شھرًا نزکوہ۔ (یعنی شہر کو ائمہ جرح وتعدیل نے نیزے مارے ہیں) اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بعض نے شہر بن حوشبؒ پر کلام کیا ہے لیکن امام نوویؒ شرح مسلم صہ ۱/۱۲۳ میں لکھتے ہیں: انّ شھرًا لیس متروکًا بل وثقہ کثیرون من کبار ائمۃ السلف او اکثرھم فممّن وثّقہ احمدؒ بن حنبلؒ ویحییٰ بن معینؒ واٰخرون وقال احمدؒ بن حنبلؒ ما احسن حدیثہ ووثقہ وقال احمدؒ بن عبد اللہ العجلیؒ ھو تابعی ثقۃ۔

پھر آگے لکھا ہے کہ: وقال ابو زرعۃؒ لا بأس بہ وقال الترمذیؒ قال محمدؒ یعنی ابن اسماعیل البخاری شھر حسن الحدیث وقوّیؒ امرہ وقال یعقوب بن ابی شیبۃؒ شھر ثقۃ۔ اور خود امام ترمذیؒ نے صہ ۲/۲۲۷ کتاب المناقب میں ایک روایت پیش کی ہے جس میں یہی شہر بن حوشبؒ واقع ہے اور پھر آگے لکھا ہے: ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

دوسرا سنانؒ بن ربیعۃ ہے جسکے بارے میں ہے: عن ابنِ معینؒ لیس بالقوی۔ وقال ابو حاتمؒ شیخ مضطرب الحدیث وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات۔ وقال ابن عدیؒ ارجو انہ لا بأس بہ وروی لہ البخاری مقرونا بغیرہ فی الصحیح وروی لہٗ فی الادب المفرد ایضًا۔ (محصل تہذیب التہذیب صہ ۴/۲۴۱) لہٰذا اس جرح کا کوئی حرج نہیں حدیث حسن ہے۔

اعتراض نمبر ۲ کا جواب | ابنِ ماجہ صہ ۳۵ میں عبد اللہؓ بن زید سے روایت ہے، جس میں ہے۔ قال قال رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ علیہ وسلم الاذنان من الرأس اور اس کی سند صحیح ہے۔ جیساکہ زیلعیؒ نے نصب الرّایہ صہ ۱/۱۸ میں تصریح کی ہے اور دار قطنی صہ ۱/۳۶ میں ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: الاذنانِ من الرأس۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرّایہ صہ ۱/۱۷

میں لکھتے ہیں: قال ابوالحسن ابن القطان الفاسیؒ اسنادہ صحیح - ان روایات میں نہ تو ابو امامہؓ ہیں اور نہ موقوف ہونے کا سوال ہے۔ یہ سبھی ہی صحیح ہیں علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص ۱۸ تا ۲۲ ج ۱ میں آٹھ[1] صحابہ کرامؓ کی روایات بتائی ہیں جو کہ مرفوع ہیں۔

اعتراض نمبر ۳ کا جواب صاحب ہدایہؒ نے یوں جواب دیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بیان احکامات کے لیے تشریف لائے تھے نہ کہ بیان خلقت کے لیے ولفظہ ومسح الاذنین وھو سنۃ بماء الرأس خلافا للشافعیؒ لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الاذنان من الرأس والمراد بیان الحکم دون الخلقۃ انتھی۔ (ھدایۃ ص ۶ ج ۱)

حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص ۴۹ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ کوئی صحیح حدیث نہیں جس سے ثابت ہو کہ کانوں کے مسح کے لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نیا پانی لیا ہو۔ ہاں حضرت ابن عمرؓ کا عمل مؤطا امام مالکؒ میں موجود ہے: ان عبد اللہ بن عمرؓ کان یأخذ الماء باصبعیہ لاذنیہ (مؤطا امام مالک ص ۱۱) مگر اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں پر پانی نہ رہا ہوگا۔ اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۴۹ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ مجھے کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں ملی جس سے ثابت ہو کہ کانوں کے مسح کے لیے ماء جدید لیا جائے۔ حضرت مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص ۴۲ میں عبد اللہ الصنابحیؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو اس سے قبل باحوالہ گزر چکی ہے۔ جس میں یہ بھی آتا ہے کہ جب انسان سر کا مسح کرتا ہے تو کانوں سے اس کے گناہ نکل جاتے ہیں۔

باب تخلیل الاصابعؑ

حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا چاہیئے۔ عند البعض سنّت اور عند البعض مستحب ہے۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ اور امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا مسلک وجوب

[1] آٹھ حضرات صحابہ کرامؓ کے نام یہ ہیں۔ ابو امامۃ، عبد اللہ بن زید، ابن عباس، ابو ہریرہ، ابو موسےٰ انس، ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم کلھم وارضاہم۔

کا ہے۔ جیسا کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار صـ۱۷۱؍ج۱ میں لکھا ہے۔ تحفۃ الاحوذی صـ۴۹؍ج۱ میں مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ وجوب کا مسلک ہی صحیح ہے اور شوکانیؒ نے بھی نیل الاوطار صـ۱۷۱؍ج۱ میں وجوب ہی کا قول اختیار کیا ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کا استدلال ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اگر خلال ضروری ہوتا تو نص قرآنی، حدیث مسیئ الصلوٰۃ اور دیگر احادیث وضوء میں جہاں آپؐ نے وضوء کا طریقہ تعلیم فرمایا۔ خلال کا طریقہ تعلیم بھی فرمایا ہوتا۔ انہی روایات کے پیش نظر ہم سنّیت یا استحباب کے قائل ہیں اور فخلل بین اصابع یدیک ورجلیک اسی پر محمول ہے۔

فائدہ اولیٰ البحر الرائق صـ۲۲؍ج۱ اور شرح النقایہ صـ۵؍ج۱ (والسعایۃ صـ۱۲۷؍ج۱ نقلاً عن الذخیرۃ) میں لکھا ہے کہ جب کسی آدمی کی انگلیاں منضم ہوں یعنی ملی ہوئی ہوں وضوء کے وقت پانی کے اندر جانے کا احتمال نہ ہو تو ایسی صورت میں خلال واجب ہے یہی مسلک مبارکپوری صاحبؒ نے تحفۃ الاحوذی صـ۴۹؍ج۱ میں علامہ ابن سید الناس الیعمریؒ کا نقل کیا ہے جو کہ شارح ترمذی ہیں۔

فائدہ ثانیہ مسح رقبہ کے بارے میں حضرت ملّا علی القاریؒ شرح النقایہ صـ۹؍ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح رقبہ میں اختلاف ہے ہمارے[1] بعض اصحاب اس کو مستحب اور بعض سنّت کہتے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں وھو قول بعض الشافعیۃ واکثر العلماءؒ۔ حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ صـ۴۷؍ج۱ میں لکھتے ہیں: لم یصح فی مسح العنق۔ حدیثٌ۔ اور حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد صـ۴۹؍ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولم یصح فی مسح العنق حدیثٌ البتۃ۔ اور امام نوویؒ نے اس کو بدعت کہا ہے۔ اسی طرح علامہ مجد الدین فیروزآبادیؒ نے سفر السعادۃ میں اس کو بدعت قرار دیا ہے لیکن ان حضرات کا بدعت کہنا صحیح نہیں کیونکہ مسح رقبہ کے بارے میں بعض احادیث وارد ہیں جو تعدد طرق کی وجہ سے صالح للاحتجاج ہیں۔ مثلاً ایک روایت مسند احمد صـ۴۸۱؍ج۳ میں عن طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ یوں آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضوء کیا آخر

[1] وفی قاضی خان صـ۱۷؍ج۱ واما مسح الرقبۃ فلیس باداب ولا سنۃ وقال بعضھم ھو سنۃ وعند اختلاف الاقاویل کان فعلہٗ اولیٰ من ترکہ انتہیٰ۔

میں ہے ومسح رأسہ حتی بلغ الی القذال والقذال کالسحاب۔ قاموس ص۳۶ج۳) ومایلیہ من مقدم عنقہ اوکما قال۔ اور ایک روایت مجمع الزوائد ص۲۳۲ج۱ میں حضرت وائلؓ بن حجر کی یوں آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سر کا مسح کیا ومسح رقبتہ اور شرح النقایۃ ص۹ج۱ اور موضوعات کبیر ص۸۵ میں مسند فردوس دیلمی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً یوں روایت نقل کی گئی ہے: من مسح رقبتہ وُقِیَ من الغِل (کینہ، بغض) اور بعض حضرات اسے بضم الغین پڑھتے ہیں جس کے معنی طوق کے ہیں۔ ایک اور روایت شرح النقایہ اور موضوعات کبیر میں امام ابوعبید القاسمؒ بن سلامؒ کے حوالہ سے جو بطریق موسیٰ بن طلحہؒ اسی مضمون کی نقل کی ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ موقوف ہے لیکن حکماً مرفوع ہے۔ اور بعض حضرات جن میں ملا علی القاریؒ بھی ہیں مسلم ص۱۲۳ج۱ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آتا ہے کہ آپ نے سر کا مسح کیا حتّٰی بلغ الیٰ قفاہ اوکما قال۔ ملا علی القاریؒ نے فتاویٰ ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مسح الحلقوم بدعۃ شرح النقایہ ص۹ج۱ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۰ج۱ میں حافظ ابن حجرؒ کی تلخیص الحبیر ص۹۲ج۱ کے حوالے سے چند روایتوں کی نشاندہی کرتے ہیں جن میں سے ایک طلحہ بن مصرف کی ہے۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ بالجملہ مسح رقبہ کی روایات ایسی ہیں جو صالح للاحتجاج ہیں۔ امام نوویؒ نے جو بدعت کہا ہے اور اس کی حدیثوں کو موضوع کہا ہے تو شوکانیؒ لکھتے ہیں: مُجازفۃ (اٹکل پچو بات ہے) اور کہتے ہیں کہ زیادہ عجیب بات امام نوویؒ نے یہ فرمائی ہے کہ ہمارے اصحاب شوافعؒ اس کے قائل نہیں۔ حالانکہ رؤیانی نے اپنی کتاب البحر میں اس کی تصریح کی ہے کہ: قال اصحابنا ان مسح الرقبۃ سنۃ اسی طرح امام بغوی شافعیؒ بھی اسے سنت کہتے ہیں: ھو من ائمۃ الحدیث۔ پھر شوکانیؒ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا سنت کہنا مسند احمد ص۴۸۱ اور ابوداؤد ص۱۸ کی اس روایت سے ہے جو طلحہ بن مصرف کے طریق سے آئی ہے اور علامہ ابن سید الناسؒ نے اس حدیث کو بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے۔ وفیہ زیادۃ حسنۃ وھی الرقبۃ۔ نواب صدیق حسن خان غیر مقلد بدور الاھلہ ص۲۸ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن القیمؒ اور فیروز آبادیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ یہ حدیث لم یصح (صحیح نہیں) یہ قول غلط ہے

کیونکہ ہر صالح للاحتجاج کے لیے صحت شرط نہیں بلکہ حدیث حسن بھی صالح للاحتجاج ہے اور مسح رقبہ کی احادیث تعدد طرق کی وجہ سے حسن ہیں۔ نواب نور الحسن خاں بن صدیق حسن خاں عرف الجادی ص۱۳ میں لکھتے ہیں کہ مسح رقبہ کی احادیث اس قابل ہیں کہ ان سے احتجاج کیا جاوے۔

فائدہ ثالثہ: کیا فضائل اعمال کے لیے ضعیف حدیث قابل عمل ہے؟

قال النوویؒ فی الاذکار ص۷ طبع مصر قال العلماءؒ من المحدثینؒ والفقہاءؒ وغیرھم یجوز ویستحب العمل فی الفضائل والترغیب والترھیب بالحدیث الضعیف مالم یکن موضوعًا واما الاحکام کالحلال والحرام والبیع والنکاح والطلاق وغیر ذٰلک فلا یعمل فیھا الا بالحدیث الصحیح او الحسن الا ان یکون فی احتیاط فی شیء من ذٰلک۔ کما اذا ورد حدیث ضعیف بکراھۃ بعض البیوع او الانکحۃ فان المستحب ان یتنزہ عنہ ولکن لا یجب اھ۔ ملا علی القاریؒ موضوعات کبیر ص۵ اور شرح النقایہ ص۹/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ فضائل اعمال کے لیے ضعیف حدیث قابل عمل ہے۔ امام حاکمؒ[1] مستدرک ص۴۹۰/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عقائد، حلال وحرام کے مسائل میں تو ضعیف حدیث کا قطعًا کوئی اعتبار نہیں، ہاں ثواب وعقاب اور فضائل میں محدثینؒ مانتے ہیں اور یہی قول امام عبدالرحمٰنؒ بن مہدیؒ کا

---

[1] یجوز عند العلماء التساھل فی اسانید الضعیف بلا شرط بیان ضعفہ فی الوعظ والقصص والفضائل لا فی صفات اللہ والحلال والحرام (تذکرۃ الموضوعات ص۲) عن عبدالرحمٰن بن مھدیؒ یقول اذا روینا عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الحلال والحرام والاحکام شددنا فی الاسانید وانتقدنا الرجال واذا روینا فی فضائل الاعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات تساھلنا فی الاسانید (المستدرک ص۴۹۰/ج۱) وقال الذھبیؒ، عبدالرحمٰن بن مھدیؒ فانہ قال اذا روینا فی الحلال والحرام شددنا فی الرجال واذا روینا فی الفضائل والمباحات تساھلنا فی الاسانید۔ تلخیص (ص۴۹۱/ج۱)

ہے کہ ضعیف حدیث فضائلِ اعمال میں مانی جا سکتی ہے۔ امام ابن مہدیؒ امام بخاریؒ کے استاد ہیں۔ فتح المغیث ص۱۲۰ میں علامہ سخاویؒ نے اور القول البدیع ص۱۹۶ میں بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضائلِ اعمال میں ضعیف احادیث پیش ہو سکتی ہیں اور حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ ص۳۹ ج۱ طبع بولاق میں اس کی تصریح کرتے ہیں۔ اسی طرح امام ابنِ دقیق العیدؒ نے اپنی کتاب الامام ص۱۷ ج۱ میں اس کی تصریح کی ہے۔

نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ دلیل الطالب علی ارجح المطالب ص۸۸۹ میں لکھتے ہیں کہ فضائلِ اعمال میں ضعیف حدیث کے حجّت ہونے پر اتفاقِ علماء ہے۔ غیر مقلدین حضرات کے شیخ الکل مولانا سیّد نذیر حسین صاحب دہلویؒ فتاویٰ نذیریہ ص۲۶۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ضعیف حدیث جو موضوع نہ ہو اس سے استحباب اور جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا ثناء اللہ امرتسری اپنے اخبار اہلِ حدیث ۱۵ شوال ۱۳۴۶ھ کے پرچہ میں لکھتے ہیں کہ "ضعیف حدیث مثبتِ استحباب ہے"۔ حافظ محمد لکھویؒ احوال الآخرة ص۵ میں اور مولانا عبداللہ صاحب روپڑیؒ فتاویٰ میں لکھتے ہیں فضائلِ اعمال میں ضعیف حدیث معتبر ہے (فتاویٰ اہلحدیث ص۱ ج۱) مع رقبہ کی احادیث حسن اور صالح للاحتجاج ہیں اگر بالفرض ضعیف بھی ہوں تو ان واضح حوالوں کے پیشِ نظر اس کا جواز و استحباب پھر بھی ثابت ہے جبکہ جمہور اسکے قائل ہیں اور بعض احنافؒ اور شوافعؒ کے نزدیک سُنّت ہے۔ کما مرّ۔

باب ماجاء ویل للاعقاب من النار

لغت کی کتاب الصراح مع القراح ص۴۴۸ میں ہے ویل اے وائے وسختی و وادی در جہنم اور بعض نے ویل کے معنی الخزی والھلاکة لکھے ہیں جیسا کہ صاحب النہایہؒ نے لکھا ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۲۱۳ ج۱ میں، قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۵ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحیح ابنِ حبان میں حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ویل وادٍ فی جہنم یھوی فیہ الکافر سبعین خریفاً قبل ان یبلغ قعرھا وھو فی موارد الظمآن ص۶۴۲ مرفوعاً وفی المستدرک ص۵۳۴ ج۲ موقوفاً وقالا خ م

نحوی اعتراض | ویل نکرہ ہے اور نکرہ مبتدا، واقع نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہاں مبتداء ہے۔

الجواب | امام ابنِ عقیل اور ابنِ مالکؒ نے (راجع الالفیۃ ص۲۴ مع شرحہ ابنِ عقیل طبع مصر) تصریح کی ہے کہ جب دعا بالخیر یا بالشر ہو تو ایسے مقام پر نکرہ بھی مبتدا ہو واقع ہو سکتا ہے اور ابن ہشامؒ نے مغنی اللبیب ص۴۶۷ ج۲ میں لکھا ہے کہ دس مقام ایسے ہیں جہاں نکرہ مبتدا ہو سکتا ہے۔ ان میں دعا بالخیر اور بالشر کے مقام بھی شامل ہیں۔ (امام ابن عقیلؒ نے چوبیس ۲۴ مقامات بیان کیے ہیں۔ ابنِ عقیل ص۲۴) اور ان میں ایک مقام ایسا بھی ہے جو خرقِ عادت کے طور پر تعجب انگیز ہو۔ جیسے بقرۃ تکلمت، شجرۃ سجدت، کوکب انقض الساعۃ، ذئب یتکلم اور متن متین ص۸۹ میں ہے۔ ولہذا قال ابن الدھان واستحسنہ الشیخ الرضی ان مناطہ صحۃ الافادۃ وضابطھا الجھل بالنسبۃ (فان کان جاھلاً لھا صح الاخبار وان کان المخبر عنہ نکرۃ — وھذا القول اقرب الی الصواب لظھور وجھہ ودوروران استعمال علیہ کقولہ تعالیٰ وُجُوۡہٌ یَّوۡمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ ۔ وَہَلۡ مِنۡ مَّزِیۡدٍ ۔ وقولہ ؎

فیوم علینا ویوم لنا ویوم نُسَآءُ ویوم نُسَرُّ

من ھامش متن متین ص۸۹ لکن الحق ان الافادۃ امر وصحۃ الابتداء امر۔ انتھی

الاعقاب (جمع عقب ایڑی) میں الف و لام کی تحقیق؟ | امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ "الاعقاب" میں الف و لام عہد کا ہے اور وہ ایسی ایڑیاں تھیں جو عندالوضوء خشک رہتی تھیں اور لکھتے ہیں کہ الف و لام استغراق[1] عرفی کے لیے بھی ہو سکتا ہے جیسے جمع الامیر الصاغۃ جمع صائغ بمعنی زرگر مقصد یہ ہے کہ اپنے شہر کے زرگروں کو امیر نے جمع کیا جو استغراق عرفی ہے نہ کہ جہان بھر کے زرگروں کو، تو اس لحاظ سے معنیٰ یہ ہو گا کہ ہر اس ایڑی کے لیے ویل ہے جس کی صفت یہ ہو کہ وضوء میں خشک رہے۔

---

[1] اصولِ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جمع پر الف و لام داخل ہونے سے معنی جمعیت باطل ہو جاتا ہے۔ ویفید الاستغراق (نبراس ص۱۵ و ص۵۲۶) والالف واللام علی الجمع یبطل الجمعیۃ ویفید الاستغراق کما فی اصول الفقہ۔

روایات کی زیادت مستدرک حاکم ص۱۶۲ ج۱ اور طحاوی ص۲۰ ج۱ میں یہ روایت بھی ہے: ویل للاعقاب وبطون الاقدام من النار امام ترمذیؒ نے تعلیقاً (بے سند) اس کو ذکر کیا ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں صحیح ہے۔ فتح الملہم ص۴۰۳ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت مجمع الزوائد میں بھی ہے۔ وقال الهيثميؒ رجاله ثقات.

(روایت یہ ہے: عن عبد اللهؓ بن الحارث بن الجزء الزبيدي قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول ويل للاعقاب وبطون الاقدام من النار۔ رجال احمدؒ والطبرانیؒ ثقات۔ مجمع الزوائد ص۲۴۰ ج۱)

فقہ الحدیث امام ترمذیؒ ص۶ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں فقہی طور پر یہ مسئلہ ہے کہ پاؤں پر جب موزے اور جرابیں نہ ہوں تو مسح درست نہیں اور علامہ خطابیؒ معالم السنن ج۱ ص۸۶ میں لکھتے ہیں کہ اگر پاؤں پر مسح کی گنجائش ہوتی تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ویل للاعقاب من النار کے الفاظ سے سخت وعید نہ سناتے۔ وكذا قاله النوویؒ فی ص۱۲۴ ج۱ شرح مسلم۔

پاؤں کے دھونے اور نہ دھونے میں مسالک کی تفصیل

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔

الاوّل ۱ جب پاؤں پر موزے وغیرہ نہ ہوں تو ان کا غسل چاہیئے۔ جمہور اہلِ اسلامؒ کا یہی مسلک ہے۔

الثانی ۲ یہ واجب مخیر ہے کہ غسل کرے یا مسح کرے۔ ابنِ رشدؒ نے اس گروہ کا نام نہیں لیا، لیکن شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۵ ج۱ اور نووی ص۱۲۴ ج۱ میں محمدؒ بن جریر طبری، حسن بصریؒ اور جبائیؒ معتزلی کا نام لیتے ہیں۔ محمد بن جریر طبری دو ہیں دونوں ہمعصر مفسرؒ اور مؤرخ ہیں ایک شیعہ دوسرا سُنّی۔ حافظ ابن القیمؒ کہتے ہیں کہ واجب مخیر کا قائل شیعہ ہے لیکن ابنِ جریر طبریؒ سُنّیؒ کی تفسیر سے بھی واجب مخیر کا شبہ ہوتا ہے۔ وقال الشيخ بل تصريح فقال في ص۱۳۰ ج۵ والصواب من القول عندنا في ذلكؒ ان الله امر بعموم مسح

الرجلين بالمآء في الوضوء كما امر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم واذا فعل ذٰلك بهما المتوضئ كان مستحقا اسم ماسح غاسل اھ۔ وتاوّل في ص۱۳۱ ج۵ حديث ويل للاعقاب وبطون الاقدام من النار فقال ولو كان مسح بعض القدم مجزيا عن عمومها بذٰلك لما كان لها الويل بترك ما ترك مسح منهما بالمآء۔

الثالث ۳ پاؤں پر مسح کرنا چاہیئے۔ علامہ ابنِ رشدؒ نے اس گروہ کی نشاندہی نہیں کی۔ لیکن یہ گروہ شیعہ کا ہے۔ وقالت الامامية الواجب مسحهما۔ (نیل الاوطار ص۱۸۵ ج۱)

اتفاق الصحابةؓ على غسل الرجلين

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحابہؓ کا غسل قدمین پر اتفاق رہا ہے مگر ابنِ مسعودؓ، ابنِ عباسؓ اور انسؓ بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم مسح کے قائل تھے۔ آگے لکھتے ہیں وقد صح الرجوع عنهم۔ تو اب کوئی اختلاف نہ رہا۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۵ ج۱ میں اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۵۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن ابی لیلیٰ کبیرؒ (ابن ابی لیلیٰ دو ہیں۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کبیرؒ جو سیدنا عمرؓ کے زمانہ میں پیدا ہوئے، دوسرے محمد بن ابی لیلیٰ صغیرؒ۔ دونوں ثقہ اور معروف ہیں مگر صغیر پر جرح بھی ہوئی ہے) فرماتے ہیں کہ غسلِ قدمین پر صحابہ کرامؓ کا اجماع رہا ہے۔ رواه سعيد بن منصورؒ الخ اى في سننه۔ (دراجع البخاری ص۱۲ ج۱ محصلہ حاشیہ ۵)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۱۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جو لوگ اپنی خواہشاتِ نفسانی کے پیچھے پڑ گئے ہیں وہ غسلِ قدمین کی بجائے مسح کا قول کرتے ہیں اور میرے نزدیک وضوء میں غسلِ قدمین کا ثبوت متواتر ہے اس کا انکار غزوۂ بدر اور غزوۂ اُحد کے انکار کے مساوی ہے۔

دلیلِ جمہور قرآن پاک کی نص قطعی وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ہے جس کا عطف مغسولات پر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ص۲۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کی روایت اسکی تفسیر کرتی ہے[1] جو ابن خزیمہ ص۸۵ ج۱ اور ابو عوانہ ص۲۴۵ و ص۲۴۶ میں آتی ہے:
کہ حضرت عمروؓ بن عبسہ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا قلت یا رسول اللہ اخبرنی عن الوضوء فقال ما منکم من رجل یقرب وضوءہ ثم یتمضمض الی قولہ ثم یغسل قدمیہ الی الکعبین کما امرہ اللہ تعالیٰ الا خرت خطایا قدمیہ مع اطراف اصابعہ مع الماء۔
یہ روایت ارجلکم کی تفسیر ہے۔ اور امیر یمانیؒ غیر مقلد سبل السلام ص۵۸ ج۱ میں ایک اور روایت پیش کرتے ہیں جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے وضوء کیا پاؤں دھوئے لیکن ایک پاؤں پر قدر درہم[2] جگہ رہ گئی آپؐ نے اس کو وضوء کے اعادہ کا حکم دیا۔ امام

---

[1] ابو داؤد ص۱۸ ج۱ میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی اسی مضمون کی روایت ہے امام نوویؒ فرماتے ہیں، ھذا حدیث صحیح۔ (شرح مسلم ص۱۲۴ ج۱)

[2] یہ روایت ابو داؤد ص۲۳ ج۱ میں ہے: عن بعض اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رای رجلا یصلی وفی ظہر قدمہ لمعۃ قدر الدرہم لم یصبہا الماء فامرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یعید الوضوء۔ وعن جابرؓ قال اخبرنی عمرؓ بن الخطاب ان رجلا توضأ فترک موضع ظفر علی قدمہ فابصرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال ارجع فاحسن وضوءک فرجع ثم صلی۔ انتہی مسلم ص۱۲۵ ج۱، وابو داؤد ص۲۳ ج۱ وقال النوویؒ وقد استدل بہ جماعۃ علی ان الواجب فی الرجلین الغسل دون المسح ص۱۲۵ ج۱ وقال النوویؒ فی ص۱۲۴ ج۱ ان جمیع من وصف وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی مواطن مختلفۃ وعلی صفات متعددۃ متفقون علی غسل الرجلین۔ وقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویل للاعقاب من النار۔ فتواعدھا بالنار لعدم طہارتہا ولو کان المسح کافیاً لما تواعد من ترک غسل عقبیہ وقد صح من حدیث عمروؓ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رجلاً قال یا رسول اللہ کیف الطہور فدعا بماء فغسل کفیہ ثلاثاً الی ان قال ثم غسل رجلیہ ثلاثاً ثم قال ھکذا الوضوء فمن زاد علی ھذا ونقص فقد اساء وظلم ھذا حدیث صحیح۔ اخرجہ ابو داؤد ص۱۸ ج۱ وغیرہ باسانیدھم الصحیحۃ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (شرح مسلم ص۱۲۴ ج۱)

احمدؒ بن حنبلؒ سے اس روایت کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا حدیث جید ۔ امیر یمانیؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ پاؤں پر اگر کوئی جگہ خشک رہ جائے تو سارا وضوء دوبارہ کرنا ہوگا۔ پاؤں کا مسئلہ نصًّا ثابت ہے باقی اعضاء کا قیاسًا اس کے علاوہ جمہور ویل للاعقاب من النار کی احادیث صحیحہ اور صریحہ بھی اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں جو متعدد حضرات صحابہ کرامؓ سے ثابت ہیں جیسا کہ بعض روایات کی طرف امام ترمذیؒ نے اشارہ کیا ہے وفی الباب عن عبد اللہؓ بن عمروؓ وعائشۃؓ وجابرؓ بن عبد اللہؓ وعبد اللہؓ بن الحارث و معیقیبؓ وخالدؓ بن الولید وشرجیلؓ بن حسنۃ وعمروؓ بن العاص ویزیدؓ بن ابی سفیانؓ (اخ معاویۃ) ترمذی ص ج ۱ حضرت ملا علی القاریؒ شرح النقایہ ص ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ الی الکعبین میں الی غسل پر دال ہے۔ کیونکہ غایت مغسول کی تو شریعت نے بیان کی ہے ممسوح کی نہیں۔ یعنی دلیل قطعی سے تبیین نہیں ہوئی ورنہ حدیث تیمم میں الی المرفقین موجود ہے۔

شیعہ شنیعہ کا استدلال

ارجلکم بکسر اللام کی قرأت ہے جو سات میں سے تین قاریوں نے پڑھی ہے۔ (بحوالہ شرح النقایہ ص ج ۱)

جواب ۱

امام طحاویؒ نے ص ج ۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ قرائتین حالتین پر دال ہیں ننگے پاؤں ہوں تو غسل، موزے ہوں تو مسح ہوگا۔

جواب ۲

قرأتِ جر ہمارے نزدیک جر جوار پر محمول ہے۔ جر جوار یہ ہوتا ہے کہ لفظاً اس کا تعلق قریب کے لفظ سے ہوتا ہے۔ لیکن معنیً تعلق پہلے سے ہوتا ہے۔ مشہور نحوی امام عبد الرسول الحنفیؒ عبد الرسول ص میں لکھتے ہیں۔

گاہ اسمے میشود مجرور از بہر جوار   ہم ازیں جا نزد عامہ جرارجل شد روا

نوٹ : عبد الرسول کے بعض نسخوں میں یہ لفظ اعمٰی ہمزہ سے لکھا ہے جو غلط ہے

جُحرِ ضبٍّ خربٍ ۔ ماءِ شنٍ باردٍ ۔ عذاب یومٍ الیمٍ اور اسی قبیل سے ہے جو حدیث میں آتا ہے۔ من ملکٍ ذارحمٍ محرمٍ۔

اکثر اور عام نحاۃ جر جوار کے قائل ہیں متن متین ص ۱۶۳ میں ہے وقد یُجَرّ للجوار اتفق علیہ الفریقان (ای البصریۃ والکوفیۃ) اور جر جوار کی کئی مثالیں ہیں۔

جرجوار پر اعتراض | عبدالرسول نے متنِ متین ص۱۶۳ میں اعتراض کیا ہے کہ جرجوار تاکید میں قلیل صفت میں شاذ اور عطف میں ممتنع ہے۔ یہاں تو عطف ہے لہٰذا ممتنع ہے۔

جواب مع امثلہ | امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ احکام القرآن ص۴۳۵ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جرجوار عطف میں درست ہے جیساکہ قول شاعر ہے:

؎ فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى ال بسطام بن قيس فخاطب

رازیؒ کہتے ہیں کہ فخاطب کا عطف معنیً راکب پر ہے جو مرفوع ہے لیکن قیس کی وجہ سے مجرور بجر جوار ہے۔ اور فا حرفِ عطف ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جرجوار درست ہے فی العطف۔ کما قال الشاعر:

؎ لعب الزمان بها وغيّرها بعدى سوا فى المورِ والقطر

کہتے ہیں کہ القطر کا عطف معنیً الزمان مرفوع پہ ہے لیکن المور کے سبب مجرور بجر جوار ہے اور واؤ عاطفہ ہے۔

علامہ آلوسیؒ صاحب روح المعانی جو بڑے نحوی بھی ہیں۔ روح المعانی ص۶۶ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ یہ کہنا کہ عطف میں جرجوار ممتنع ہے باطل اور بے بنیاد امر ہے۔ عطف میں بھی جر جوار درست ہے اور اس پر نابغہ (عرب کا مشہور شاعر) کا شعر دلیل ہے:

؎ لم يبق الا اسيرٌ غير منفلت وموثق فى حبال القد مجنوب

کہتے ہیں کہ موثق کا عطف معنیً اسیر مرفوع پر ہے لیکن جرجوار کے سبب منفلت پر ہے اور واؤ عاطفہ ہے۔

اعتراض | ارجلکم جو مغسول ہے اسکو مغسولات کے ساتھ کیوں نہیں ملایا؟

جواب ۱ | ترتیب کو ملحوظ رکھا ہے۔ جن کے نزدیک ترتیب فرض ہے۔ ان کے نزدیک تو بات واضح ہے باقی جو سنّیت کے قائل ہیں جیسے احناف تو ان کے نزدیک سنّیت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جواب ۲ | ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پاؤں پر عموماً میل کچیل زیادہ ہوتی ہے

پانی زیادہ خرچ کرنے کا خطرہ ومظنہ ہوتا ہے اس لیے امسحوا کے بعد اس کا ذکر کیا کہ پاؤں پر پانی زیادہ نہ ڈالو، ہلکے طریقے سے دھولو۔ گویا مسح ہے۔ (یعنی کثرت سے پانی نہ بہاؤ۔ اس لیے مسح ہے اور حقیقۃً غسل ہے۔)

جواب ۳ فتح الباری ص۲۱۵ ج۱ میں ہے کہ اگر ارجلکم کو امسحوا کے نیچے بھی داخل کیا جائے تب بھی مسح بمعنی غسل ہے۔ چنانچہ ابو عبید لغویؒ وغیرہ نے تصریح کی کہ مسح بمعنی اغسل ہے لہٰذا الصورت جر بھی مسح رجلین منصوص نہ رہا۔ مولانا سید انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک وارجلکم کا نہ پہلے مغسولات پر عطف ہے نہ ممسوح پر بلکہ یہ مفعول معہ ہے۔ (یعنی شاہ صاحبؒ فتحہ کی قرأت مان کر فاغسلوا کا مفعول معہ مانتے ہیں۔ ولفظہ وقولہ تعالٰی وارجلکم استدل بھا الشیعۃ علی جواز المسح بالارجل علی قراءۃ الجر وھم لا یجوزون المسح علی الخفین مع کونہ متواترا وتصدی لجوابھم علماء الامۃ منھم ابن الحاجبؒ والتفتازانیؒ فی اٰخر التلویح وابن الہمامؒ واٰخرون وما فتح اللہ علیّ فی بیان وجہ قراءۃ النصب ھو ان قولہ وارجلکم بالنصب مفعول معہ ولیس عطفا وفرق بین واو العطف والتی للمفعول معہ فان العطف لبیان شرکۃ المعطوف والمعطوف علیہ فی امر نحو جاءنی زید وعمرو ومعناہ انھما مشترکان فی المجیئ وان قلنا وعمرا بالنصب فمعناہ بیان مصاحبتہ مع زید فی الجملۃ اما انھا فی الفعل خاصۃ او فی امر اٰخر فامر موکول الی الخارج ... الخ ص۲۳۲ ج۱ وقال فی ص۲۳۳-۲۳۴ فاعلم ان قولہ تعالٰی وارجلکم بالنصب مفعول معہ ولیس لافادۃ الشرکۃ والمعنی ان للرجل معاملۃ مع مسح الرأس اما انھا معاملۃ المسح او الغسل فھو مسکوت عنہ۔

شیعہ کا اعتراض اگر پاؤں کا وضو میں غسل ضروری ہوتا تو تیمم میں اس کا مسح لازمی ہوتا جیسے ہاتھ اور منہ جو وضو میں دھوئے جاتے ہیں اور تیمم میں ان پر مسح کیا جاتا ہے چونکہ پاؤں مغسول نہیں لہٰذا تیمم میں ان کا مسح ساقط ہوگیا، مثل

مسح الرأس۔ فلھٰذا لا یجب فی التیمم۔

جواب امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ نے احکام القرآن صـ۳۴۵ ج۲ میں اور امام طحاویؒ نے صـ۲۱ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ یہ کہنا باطل ہے کیونکہ وضوء اور غسل کا تیمم ایک ہے تو کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ غسل میں باقی بدن کا بصورت استطاعت علی الماء غسل ضروری نہ تھا اور اس کا مسح کرنا کافی تھا اس لیے تیمم میں اس کا مسح ساقط ہوگیا ہے ؟

باب ماجآء فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان صـ۸

قولہ فاخذ فضل طھورہٖ فشربہ وھو قآئم اس روایت سے ثابت ہوا کہ شرب ماء بحالتِ قیام درست ہے اور مسلم صـ۱۷۳ ج۲ میں حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ سقیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من زمزم فشربہ وھو قائم اس سے بھی بحالتِ قیام شرب ماء کا جواز ثابت ہوتا ہے لیکن مسلم صـ۱۷۳ ج۲ میں حضرت ابوسعیدؓ الخدریؓ کی ایک روایت یوں آتی ہے : نھی رسول اللہ علیہ السلام عن الشرب قائما اور دوسری یوں ہے : وعن ابی سعید ن الخدریؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم زجر عن الشرب قائما۔ (مسلم صـ۱۷۳ ج۲)۔ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک روایت یوں آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا : لا یشربن احد کم وھو قائم فمن نسی فلیستقیٔ۔ (مسلم صـ۱۷۳ ج۲) یعنی جو بھول جائے وہ قے کرے۔ ان روایات کا آپس میں تعارض ہے۔

تعارض اٹھانے کی وجہ اوّل تحفۃ الاحوذی صـ۵۴ ج۱ میں ہے کہ روایات جواز اثبت ہیں لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ دونوں روایتیں مسلم کی ہیں۔

وجہ ثانی تحفۃ الاحوذی صـ۵۴ ج۱ میں ہے کہ احادیث نہی منسوخ ہیں اور احادیث جواز ناسخ ہیں لیکن اس میں بھی کلام ہے کیونکہ نسخ صرف امکان و احتمال سے ثابت نہیں ہوتا دلائل درکار ہیں۔ ولم توجد۔

وجہ ثالث بحوالہ ابن حجرؒ تحفۃ الاحوذی ص۵۴ ج۱ میں ہے اور اسی کو بہتر جواب قرار دیا ہے نیز یہی جواب امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۷۳ ج۲ میں دیا ہے کہ نہی تنزیہ کے لیے ہے اور یہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔

جواب دیگر ہدیۃ المجتبیٰ ص۳۰ میں ہے کہ نہی عام پانیوں سے ہے مگر آب زمزم اور فضلِ طہور وضوء کا بچا ہوا پانی نہی سے مستثنیٰ ہیں۔ اسلیے کہ اسکے ساتھ طہارت کی گئی اور یہ باقی رہا اور بابرکت ہو گیا اور زمزم کا اس لیے کہ کھڑے ہو کر زیادہ پیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ آب زمزم خوب سیر ہو کر پیئے اور حدیثِ پاک میں ہے ماء زمزم لما شرب لہٗ یعنی آبِ زمزم جس مقصد کے لیے پیا جائے گا حاصل ہوگا۔ ماء زمزم لما شرب لہ فان شربتہ تستشفی بہ شفاک اللہ وان شربتہ مستعیذا اعاذک اللہ وان شربتہ تقطع ظمأک قطعہ اللہ وان شربتہ لشبعک اشبعک اللہ وھی ھزمۃ جبرائیل وسقیا اسمٰعیل (قط (الدارقطنی) ک (مستدرک حاکم) عن ابن عباسؓ صحیح۔ الجامع الصغیر ص۱۴۱ ج۲)

فائدہ اولیٰ آبِ زمزم کھڑے ہو کر اور قبلہ رو ہو کر پینا چاہیئے اور یہ دعاء پڑھے اللّٰھم انی اسألک علمًا نافعًا ورزقًا واسعًا وشفاءً من کل داءٍ۔

فائدہ ثانیہ یہ بحث تو کھڑے ہو کر پانی پینے کی تھی۔ مسلم ص۱۷۳ ج۲ اور ترمذی ص۱۰ ج۲ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نھی عن الشرب قائمًا فقیل الاکل قال ذلک اشد۔ ھذا حدیث حسن صحیح۔ ولفظ مسلم ص۱۷۳ ج۲ عن انسؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ نھی ان یشرب الرجل قائمًا قال قتادۃؓ فقلنا فالاکل فقال ذلک اشرّ واخبث۔ مسلم اور ترمذی کی اس روایت میں النھی عن الشرب قائمًا کا جملہ مرفوع اور النھی عن الاکل قائمًا کا جملہ موقوف ہے۔

کما لا یخفٰی لیکن مجمع الزوائد ص ۲۵/ج۵ اور جمع الفوائد ص ۲۲/ج۱ میں عن البزار والموصلی کی روایت میں یہ جملہ مرفوع ہے۔ باب الاکل قائما۔ عن انس بن مالکؓ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن الشرب قائما وعن الاکل قائما وعن المجثمۃ (ھی کل حیوان ینصب ویرمی لیقتل) والجلالۃ (وھو الحیوان الذی یاکل العذرۃ والجلۃ البعر فوضع موضع العذرۃ) والشرب من فی السقاء قلت فی الصحیح وغیرہ بعضہ ولیس فیہ الاکل (مرفوعًا) رواہ البزار وابو یعلی باختصار ورجالہ ثقات رجال الصحیح خلا المغیرۃ بن مسلم وھو ثقۃ انتھٰی۔ وروی الطیالسیؒ عن ابن عمرؓ قال کنا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نشرب قیاما ونأکل ونحن نسعی طیالسی ص ۲۵۰ وفی السند یزید بن عطارد ابوالبزری۔ ذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال ولیس ممن یحتج بحدیثہ وقال ابن حجرؒ لم ار ھذہ اللفظۃ عند ابی حاتم وقال ابن حاتم فی الجرح والتعدیل سئل ابی عن ابی البزری فقال لا اعلم اھ۔ (تھذیب ص ۳۰/ج ۱۲)

باب فی النضح بعد الوضوء ص ۹

قاضی ابوبکر بن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص ۶۶/ج ۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ نضح کے چار معنی ہیں:

الاوّل جس وقت آدمی پیشاب کرے تو اس وقت قصبۃ الذکر کو اچھی طرح صاف کرے بالتنحنح او بالنتر یعنی پیشاب کی نالی کو کھانس کر یا نچوڑ کر صاف کرلے۔

الثّانی صب الماء علی العضو تا کہ اسالۃ الماء کا تحقق ہو جائے اور صرف مسح نہ ہے۔

الثالث کہتے ہیں کہ استنجاء بالماء کے معنی میں بھی ہے۔ یعنی جب وضو کرنا چاہے تو استنجاء بالماء بھی کرے۔

الرابع پانی کو شلوار یا تہبند پر چھڑکنا اور یہ دو وجہ سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اگر کسی کی

طبیعت میں وسوسہ ہو تو ہر جگہ دیکھ کر یہ وسوسہ نہ کرے کہ پیشاب کا قطرہ ہے بلکہ سمجھے کہ میں نے خود پانی چھڑکا ہے۔ دوسرا یہ کہ بعض لوگوں کے مثانہ میں گرمی زیادہ ہوتی ہے قطرات آتے رہتے ہیں پانی چھڑکنے سے مثانہ ٹھنڈا ہوگا، رطوبت پہنچے گی تو قطرات نہ آئیں گے۔ امام خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ معالم السنن ص ۱۲۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ انتضاح کا معنی استنجا بالماء بھی ہے لوگوں کی عادت تھی کہ فقط ڈھیلوں پر اکتفا کرتے تھے اس لیے استنجاء بالماء کا حکم دیا گیا۔ دوسرا معنی رش الماء علی الثوب ہے۔ جمہور ثانی معنی لیتے ہیں مبارکپوری تحفۃ الاحوذی ص ۵۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ صحیح یہی ہے۔

باب فی اسباغ الوضوء ص ۹

اسباغ کے معنی اکمال کے ہوتے ہیں۔ اگر تکمیل عضو ہے تو فرض ہے اور اگر تثلیث ہے تو سنت ہے اور اگر اطالہ غرہ ہے تو پھر مستحب ہے مسلم ص ۱۲۶ ج ۱ میں یہ باب ہے استحباب اطالۃ الغرۃ والتحجیل فی الوضوء پھر یہ حدیث پیش کی ہے: قال علیہ السلام انتم الغراء المحجلون یوم القیامۃ من اسباغ الوضوء فمن استطاع منکم فلیطل غرتہ وتحجیلہ۔ مجمع الزوائد ص ۹۵ ج ۱ میں معجم الکبیر طبرانی کے حوالے سے روایت آتی ہے بسند حسن: کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب وضوء سے فارغ ہوتے تو اپنی پیشانی مبارک پر پانی بہادیتے۔ ولفظہ حتّٰی یسیلہ علی موضع سجودہ اور یہ اطالۃ غرہ کے لیے تھا۔

قولہ علی المکارہ مکارہ مکرہ[۱] کی جمع ہے امام نووی شرح مسلم ص ۱۲۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں: والمکارہ تکون بشدۃ البرد والم الجسم ونحو ذلک وکثرۃ الخطی تکون ببعد الدار وکثرۃ التکرار وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ۔ رباط کے معنی سرحد کو مضبوط کرنے کے ہوتے ہیں۔ اس

---

[۱] مکرہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کو انسان پسند نہ کرے اور اس پر شاق گزرے خطی خطوۃ کی جمع ہے وھی ما تکون من الفاصلۃ بین القدمین۔

مقام پر مراد یہ ہے کہ شیطان اور نفس امارہ کے مقابلے میں اپنے آپ کو روکنا۔

باب المندیل بعد الوضوء

جمہور فرماتے ہیں کہ وضوء اور غسل کے بعد تولیہ رومال اور کپڑا استعمال کرنا درست ہے۔ وقد قال بذلك الحسنؓ بن علیؓ وانسؓ وعثمانؓ والثوریؒ ومالکؒ وتمسکوا بالحدیث.... الخ۔ نیل الاوطار ص۱۹۵ ج۱۔ (ای حدیث قیسؓ بن سعد) سعیدؒ بن المسیبؒ اور زہریؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے جیسے کہ امام ترمذیؒ نے ص۹ ج۱ پر نقل کیا ہے اور یہی مسلک تحفۃ الاحوذی ص۵۷ ج۱ میں ابو العالیہؒ، مجاہدؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا نقل کیا گیا ہے۔ وفی النیل ص۱۹۵ ج۱ وقال عمرؓ وابن ابی لیلی والامام یحییٰ والھادویۃ یکرہ واستدلوا بما رواہ ابن شاھین فی الناسخ والمنسوخ عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یمسح وجھہ بالمندیل بعد الوضوء ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ ولا علیؓ ولا ابن مسعودؓ۔ قال الحافظ واسنادہ ضعیف۔

جمہورؒ کی پہلی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت ہے جو مستدرک[1] ص۱۵۴ ج۱ میں ہے۔ آپؓ فرماتی ہیں: وکانت للنبی علیہ

---

[1] مستدرک ص۱۵۴ ج۱ کی سند کا آخری حصہ یہ ہے: زید بن الحباب عن ابی معاذ عن الزھری عن عروۃ عن عائشۃؓ... الخ۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں ابو معاذ ھو الفضل بن میسرۃ بصری وروی عنہ یحییٰ بن سعید واثنیٰ علیہ وھو حدیث قد روی عن انس بن مالك وغیرہ ولم یخرجاہ انتھٰی وقال الذھبیؒ ابو معاذ ھو الفضل بن میسرہ روی عنہ یحییٰ بن سعید واثنیٰ علیہ انتھٰی اور امنی کی رائے بظاہر صحیح ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وابو معاذ یقولون ھو سلیمان بن ارقم وھو ضعیف عند اھل الحدیث انتھٰی ص۹ ج۱ اگر واقعی یہ سلیمان بن ارقم ہو تو تہذیب التہذیب ص۱۶۸-۱۶۹ ج۴ میں اس کا طویل ترجمہ ہے اور یہ راوی جمہور کے نزدیک متروک الحدیث ہے۔ وقال ابن حبان یروی الموضوعات عن الثقات ص۱۶۹ ج۴۔ امام ترمذیؒ یقولون ھو سلیمان بن ارقم کہتے ہیں یعنی خود انکو ذاتی تحقیق نہیں کہ یہ کونسا راوی ہے اور یقولون میں قائلین کا نام بھی نہیں لیتے کہ قائل کون ہیں؟

السلام خرقة ينشف (ينشف تفعیل اور مجرد سمع سے بھی آتا ہے) بها بعد الوضوء۔ حاکمؒ اور ذہبیؒ دونوں سکوت کر کے اس سند کی صحت تسلیم کرتے ہیں۔ اور ترمذی ص۹ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے اور اسی صفحہ پر حضرت معاذؓ بن جبل کی روایت ہے جو اس کی مؤید ہے۔

دوسری دلیل منتقی الاخبار مع شرحہ نیل الاوطار ص۱۹۴ج۱ میں حضرت قیسؓ بن سعد سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہمارے ہاں تشریف لائے۔ ہم نے آپؐ کے لیے غسل کا پانی تیار کیا۔ آپؐ نے غسل فرمایا۔ پھر ہم نے آپؐ کو ایک کپڑا دیا اس سے آپؐ نے بدن صاف کیا و قال رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجة ص۳۶۔ قال الشوکانی ورجال ابی داؤد رجال الصحیح وصرح فیہ الولید بالسماع ومع ذٰلک فذکرہ النوویؒ فی

بخلاف اس کے امام حاکم رحمۃ اللہ تعالیٰ اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ تیقن کے ساتھ ابو معاذ هذا هو الفضل بن میسرہ بصری کہتے ہیں اور امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن سعیدؒ القطانؒ سے اسکی توصیف نقل کرتے ہیں۔ روی عنہ یحییٰؒ بن سعیدؒ واثنی علیہ۔ اس تحقیق کے پیش نظر یہ روایت بالکل صحیح ہے۔ حافظ ابن القیمؒ نے امام ترمذیؒ کی تحقیق پر ہی اعتماد کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں ولم یکن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یعتاد تنشیف اعضائه بعد الوضوء ولاصح عنه فی ذٰلک حدیث البتة بل الذی صح عنه خلافه واما حدیث عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها کان للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرقة ینشف بها بعد الوضوء وحدیث معاذ بن جبل رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه ضعیفان لایحتج بمثلهما فی الاول سلیمان بن ارقم متروک وفی الثانی الافریقی ضعیف قال الترمذی ولا یصح عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء۔ انتهیٰ۔ (زاد المعاد ص۴۹-۵۰ج۱)

الخلاصة فی فصل الضعیف ... الخ (نیل الاوطار ص۱۹۴ ج۱)

قائلین کراہت کی پہلی دلیل بخاری ص۴۱ ج۱ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کیا۔ پھر آپ کو ایک کپڑا دیا گیا۔ فلم یردھا (یعنی اس کا ارادہ نہ کیا۔ اے من الارادۃ) وجعل ینفض بیدہ اوکما قالت۔

جواب ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۷ ج۱ میں اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۶۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اس کپڑے کو رد کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ کپڑا استعمال کرنا درست نہیں بلکہ ممکن ہے کہ میلا ہو یا ریشمی ہو اور فرماتے ہیں کہ یہی دلیل مجوزین کی بھی ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی پونچھا۔ ولفظ ابن دقیق العید واما رد المندیل فواقعۃ حال یتطرق الیھا الاحتمال فیجوز ان یکون لا لکراھۃ التنشیف بل لامر یتعلق بالخرقۃ اوغیر ذٰلک واللہ اعلم ص۲۷ ج۱۔

کراہت کی دوسری دلیل آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا توضأتم فلا تنفضوا بایدیکم کانھا مراوح الشیطان۔

جواب حافظ ابن حجرؒ اور امام ابن دقیق العیدؒ اسکو مذکورہ بالا صفحات میں ضعیف قرار دیتے ہیں۔ ولفظ ابن دقیق العید: وما استدل بہ علی کراھۃ النفض وھو ما ورد لا تنفضوا ایدیکم فانھا مراوح الشیطٰن حدیث ضعیف لا یقاوم ھذا الصحیح۔ واللہ اعلم انتھٰی۔ احکام الاحکام ص۲۷ ج۱۔ وفی الحاشیۃ اوردہ الرافعی وغیرہ ولفظہ لا تنفضوا ایدیکم فی الوضوء فانھا مراوح الشیطان۔ قال ابن الصلاح لم اجدہ وتبعہ النووی واخرجہ ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل من حدیث ابی ھریرۃ۔ فتح الباری ص۳۶۳ ج۱۔

تیسری دلیل مع جواب

تیسری دلیل یہ دی کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ وضوء کے بعد تولیہ استعمال نہ فرماتے تھے۔ شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۵ ج۱ میں لکھتے ہیں:
اخرجه ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے قال الحافظ اسناده ضعيف۔ (نیل: ص۱۹۵ ج۱) اور قابلِ اعتبار نہیں۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۵۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ تولیہ وغیرہ کا استعمال درست ہے۔

فائدہ

فتاویٰ سراجیہ ص۷۵ طبع نولکشور میں لکھا ہے کہ کھانا کھانے سے پہلے اور بعد غسل یدین سنت ہے اور فتاویٰ قاضی خاں ص۸۱ ج۲ میں ہے کہ کھانا کھانے سے پہلے ہاتھ دھوئے جائیں تو اس وقت تولیہ استعمال نہ کرنا چاہیئے، بخلاف بعد کے۔

قوله حدثنيه علي بن مجاهدؒ عني

جریرؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث میرے ثقہ شاگرد علیؒ بن مجاہدؒ نے مجھ سے بیان کی ہے بقول اس کے میں نے عن ثعلبۃ عن الزہریؒ بیان کی ہے۔ محدثینؒ اس کو اپنی اصطلاح میں من حدث ونسی سے تعبیر کرتے ہیں۔
وقال النوويؒ في شرح مسلم ص۲۳۰ ج۲ ان نسيان الراوي للحديث الذي رواه لا يقدح في صحته عند جمهور العلماء بل يجب العمل به۔ وقال الزيلعيؒ في ص۱۵۵ ج۳ قال ابن حبانؒ في صحيحه وليس هذا يقدح في صحة الخبر لان الضابط من اهل العلم قد يحدث بالحديث ثم ينساه فاذا سئل عنه لم يعرفه فلا يكون نسيانه دالا على بطلان الخبر وقال الحاكم في المستدرك ص۱۶۸ ج۲ فقد ينسى الثقة الحافظ الحديث بعد ان حدث به وقد فعله غير واحد من حفاظ الحديث وفي الزيلعي ص۱۸۶ ج۳ قال ابن الجوزي انكار الزهري الحديث لا يطعن في روايته لان الثقة قد يروي وينسى وراجع الزيلعي ص۱۸۳ ج۳۔ ففيه قول احمدؒ بن حنبلؒ وغيره۔ خطیب بغدادیؒ نے

اپنی کتاب الکفایہ فی علوم الروایۃ ص۳۷۹ طبع دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد ثقہ ہو، تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حجت تسلیم کرتے ہیں اور امامنا امام ابوحنیفہؒ انکار کرتے ہیں اور امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۲۱ ج۱ میں لکھا ہے کہ جمہور علماء، فقہاء اور محدثین و اصولیین یہ کہتے ہیں کہ جب شیخ انکار کرے تشکیک یا نسیان کی وجہ سے اور ثقہ شاگرد بیان کرے تو یہ حجت ہے اور امام کرخیؒ کہتے ہیں لا یحتج بہ اور اگر شیخ کا انکار جازم اور قاطع ہو بتکذیب الراوی عنہ تو پھر احتجاج صحیح نہیں۔

وضوء تولنے کا سوال امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ وضوء تولا جاتا ہے۔ تحفۃ الاحوذی ص۵۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ اگر بدن سے پانی دور نہ کیا جاوے، تب بھی خشک تو ہوگا تو کیا اس کے وزن کا اعتبار نہ ہوگا؟ باقی وزن اس کے اجر و ثواب کا ہے۔ اور پہلے بحث گزر چکی ہے کہ جو چیزیں اس جہاں میں اعراض ہیں اس جہاں میں وہ جواہر ہوں گی۔

باب مایقال بعد الوضوء ص۹

قَوْلُہٗ ثُمَّ قَالَ اَشْھَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ... الخ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وضوء کے وقت مختلف قسم کے اذکار اور دعائیں جو ذکر کی گئی ہیں سب کی سب کذب و مختلق ہیں۔ نہ تو آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعائیں کیں اور نہ امت کو تعلیم دی بجز ان دو چیزوں کے ایک یہ دعاء ہے اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین۔ (ترمذی ص۹ ج۱ اور مسند احمد میں آتی ہیں اور مسلم ص۱۲۲ ج۱ میں اتنے الفاظ ہیں: اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ اور ابوداؤد ص۱۳ ج۱ میں بھی اسی کے قریب الفاظ ہیں، دوسری روایت جو نسائی میں ہے سبحانک اللّٰھم وبحمدک اشھد

ان لا الٰہ الا انت استغفرک واتوب الیک ۔ وفی معارف السنن ص۲۵۰ج۱ سبحانک اللّٰھم وبحمدک لا الٰہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک واتوب الیک اھ قال النووی رواہ النسائی فی عمل الیوم واللیلۃ مرفوعًا والھیثمیؒ فی زوائدہ ص۲۳۹ج۱ مرفوعًا عن ابی سعید الخدریؓ وقال رجالہ رجال الصحیح الا ان النسائی قال بعد تخریجہ فی عمل الیوم واللیلۃ ھذا خطاء والصواب موقوفا۔ اھ۔ وقال النوویؒ فی ص۱۲۳ج۱ اما احکام الحدیث ففیہ انہ یستحب للمتوضیٔ ان یقول عقب وضوءہ اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ واشھد ان محمدًا عبدہ ورسولہ وھذا متفق علیہ ۔ وینبغی ان یضم الیہ ما جاء فی روایۃ الترمذی متصلًا بھذا الحدیث: اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین ویستحب ان یضم الیہ ما رواہ النسائی فی کتابہ عمل الیوم واللیلۃ مرفوعًا سبحانک اللّٰھم وبحمدک اشھد ان لا الٰہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک واتوب الیک قال اصحابنا وتستحب ھذہ الاذکار للمغتسل ایضًا۔ واللّٰہ تعالٰی اعلم۔ اھ۔

قولہ فتحت لہ ثمانیۃ ابواب الجنۃ

اس حدیث کی تشریح بخاری ص۲۵۵ج۱

اور مسلم ص۳۳۱ج۱ کی وہ روایت کرتی ہے جس میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوں گے کہ جنت کے آٹھوں دروازے ان کیلئے کھلے ہوئے ہوں گے ۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کی کہ حضرت آٹھوں دروازے کھلنے کی ضرورت تو نہیں۔ داخلہ کے لیے ایک ہی کافی ہے لیکن کیا کوئی ایسا شخص ہے جس کے لیے آٹھوں دروازے کھل جائیں۔ فرمایا ہاں: وارجوا ان تکون منھم اور یہ محض اعزاز و اکرام کے لیے ہے کہ جس دروازے سے چاہے سہولت کے ساتھ داخل ہو جائے اسے کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

قولہ فی اسنادہ اضطراب ص۱۰

امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کہ اس کی سند میں اضطراب ہے باعث تشویش نہ

ہونا چاہیئے کیونکہ یہی سند مسلم ص۱۲۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۱۳ ج۱ میں مذکور ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: اعلم ان العلماء اختلفوا فی القائل فی الطریق الاول وحدثنی ابو عثمان من ھو۔ فقیل ھو معاویۃ بن صالح وقیل ربیعۃ بن یزید الیٰ ان قال وکذلک جاء التصریح بقول العلماء ھو معاویۃ بن صالح فی سنن ابی داؤد... الخ۔ اس سے پہلے لکھتے ہیں: وھذا الحدیث یرویہ معاویۃ بن صالح باسنادین احدھما عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس عن عقبۃ والثانی عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عقبۃ... الخ۔ تو اس سے تعیین ہوگئی کہ حدثنی کا قائل اور فاعل معاویۃؒ بن صالحؒ ہے۔

باب الوضوء بالمد[۱]

عن سفینۃؓ (قال کان اسمی قیساً فسمانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سفینۃ قلت (قائلہ حشرج بن نباتۃ) لم سماک سفینۃ قال خرج ومعہ اصحابہ فثقل علیھم متاعھم فقال ابسط کساءک فبسطتہ فجعل فیہ متاعھم ثم حملہ علی فقال احمل ما انت الا سفینۃ فقال لو حملت یومئذ وقر بعیر او بعیرین او خمسۃ او ستۃ ما ثقل علیَّ۔ مستدرک ص۶۰۶ ج۳ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح) ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح ص۱ ج۱۔ مبارکپوریؒ نے تحفۃ الاحوذی ص۶۱ ج۱ میں لکھا ہے کہ جمہورؒ یہ کہتے ہیں کہ وضوء اور غسل کے لیے پانی کی کوئی حد مقرر نہیں جس میں کمی بیشی درست نہ ہو۔ یہی مسلک امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ص۱ میں امام شافعیؒ، احمدؒ واسحاقؒ کا نقل کیا ہے۔ یہ بات اپنے مقام پر درست ہے کہ اسراف سے بچنا چاہیئے۔ امام محمد بن حسن الشیبانی اور ابن شعبان مالکیؒ فرماتے ہیں کہ وضوء میں مد سے زیادہ اور غسل میں صاع سے زیادہ پانی

استعمال نہ کرنا چاہیے، مگر جمہور کے نزدیک متعین نہیں جیساکہ نوویؒ نے مسلم کی شرح ص۱۴۸ ج۱ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۴۷ ج۱ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ واللفظ للنووی اجمع المسلمون علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بل یکفی فیہ القلیل والکثیر۔ اھ۔

مُد اور صاع کے وزن کی تحقیق

حضرات ائمہ اربعہؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ صاع کے چار مُد ہوتے ہیں لیکن مُد اور صاع کے وزن میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مُد دو رطل کا اور صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ رطل کا وزن انگریزی پونڈ کے برابر ہوتا ہے اور یہی مسلک علامہ زاہد الکوثریؒ المصری المتوفی ۱۳۷۲ھ (زعیم الاحناف) نے احقاق الحق ص۱۳ میں امام ابراہیم النخعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ اور قاضی شریکؒ کا نقل کیا ہے۔ اور یہی رائے محدث موسیٰؒ بن ابی طلحہؒ اور امام شعبیؒ کی ہے۔ (معارف السنن ص۲۰۷ ج۱)

باقی ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مُد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے $1\frac{1}{3}$ رطل اور صاع پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے $5\frac{1}{3}$ رطل۔ قال ابن دقیق العید والصاع اربعۃ امداد بمد النبی علیہ الصلٰوۃ والسلام والمد رطل وثلث بالبغدادی وابو حنیفۃ یخالف ھذا المقدار ولما جاء صاحبہ ابو یوسف الی المدینۃ وتناظر مع مالک فی ھٰذہ المسئلۃ استدل علیہ مالکؒ بصیعان اولاد المھاجرین والانصار الذین اخذوھا من اٰبائھم فرجع ابو یوسف الی قول مالکؒ۔ انتھٰی۔ (احکام الاحکام ص۳ ج۱) وذکر ھذہ القصۃ البیھقی ص۱۷۱ ج۴ والزیلعی ص۴۲۸ ج۲ والطحاوی ص۲۷۳ ج۱ ولکنھا مختصرۃ وفی المغرب ص۱۲۱ ج۱ والصاع ثمانیۃ ارطال عند اھل العراق وعند اھل الحجاز خمسۃ ارطال وثلث... الخ۔ وفی فیض الباری ص۲۴۲ ج۴ فذھب الشافعیؒ ومالکؒ وابو یوسفؒ الی انہ رطل وثلث فیکون الصاع خمسۃ ارطال وثلث... الخ۔

امام ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل

نسائی ص۲۷ ج۱ اور طحاوی ص۲۷ ج۱ میں یہ روایت ہے کہ حضرت مجاہدؒ کے پاس ایک پیالہ لایا گیا اس کو ماپا گیا تو ثمانیۃ ارطال نکلا فقال حدثتنی عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یغتسل بمثل ھٰذا۔ (نسائی ص۲۷ ج۱)
امام نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے بعد یہ حدیث روایت کرتے ہیں باناء فیہ ماء قدر صاع ... الخ۔

ترمذی اور دیگر صحاح کی روایات میں ہے کان یغتسل بالصاع۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ صاع آٹھ رطل کا ہے۔

دوسری دلیل

دارقطنی ص۲۲۶ ج۱ میں یہ روایت ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال اس کی سند میں ابن ابی لیلی الصغیر ہے۔ اس پر محدثینؒ نے کلام بھی کیا ہے لیکن دارقطنی کہتے ہیں ثقۃ فی حفظہ شیء اپنے مقام پر اس کا ترجمہ آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی روایت حسن سے کم نہیں۔ اور ابوداؤد ص۱۳ ج۱ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یتوضأ باناء یسع رطلین ویغتسل بالصاع اھ۔ اور طحاوی ص۲۷ ج۱ کی روایت میں ہے۔ یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع۔ جب ضور دو رطل یعنی ایک مد سے ہوا تو صاع کے چار مد ہیں وہ آٹھ رطل کا ہوا۔

تیسری دلیل

مصنف ابن ابی شیبہ ص۵۴ ج۳ طبع ملتان کتاب الاموال لابی عبید قاسم بن سلام ص۵۱۸ نصب الرایہ ص۴۲۹ ج۲ اور طحاوی ص۲۷۳ ج۱ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔ آٹھ رطل کا ثبوت واضح دلائل سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ غسل کا صاع تو آٹھ رطل ہی کا ہے۔ بحوالہ فتح الملہم ص۴۷۱ ج۱ اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بعض شوافع نے بھی اقرار کیا ہے کہ صاعِ غسل آٹھ رطل ہی کا ہے۔ وقال النوویؒ فی شرح مسلم ص۱۴۸ ج۱ وذکر جماعۃ من اصحابنا وجھا لبعض اصحابنا ان الصاع ھٰھنا ثمانیۃ ارطال والمد

رطلان۔ اھ۔ لیکن ان کے نزدیک صاع فطرانہ اس سے کم ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ جب فی الجملہ تم نے آٹھ رطل کا صاع مان لیا تو فطرانہ اور کفارہ وغیرہ میں بھی احتیاط اسی میں ہے کہ صاع آٹھ رطل کا ہو۔ حضرت مولانا سیّد انور شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

صاع کوفی ہست اے مرد فہیم
دو صد و ہفتاد تولہ مستقیم ! (العرف الشذی ص۵۷)

حضرات ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص۴۲۹ج۲ میں ابن حبان کی یہ روایت پیش کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صاعنا اصغر الصیعان تو پانچ رطل والا آٹھ رطل والے سے اصغر ہے۔

جواب ۱: اس کی سند میں عبداللہ بن جعفر المدینی ہے۔ میزان الاعتدال ص۴۷ج۲ میں ہے مجمع علی ضعفہ۔ حتیٰ کہ ان کے بیٹے امام علیؒ بن المدینیؒ نے فرمایا : ابی ضعیف فی الحدیث۔

جواب ۲: فتح الملہم ص۱۷۱ج۱ میں شرح احیاء العلوم للزبیدیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں دو قسم کے صاع مستعمل تھے ایک آٹھ رطل والا اور دوسرا بتیس رطل والا جس کو ہاشمی صاع کہتے تھے تو آٹھ رطل والا بتیس والے سے کم ہے۔

باب الوضوء لکل صلوۃ ص۱۰

جمہور علماءؒ یہ کہتے ہیں کہ ایک وضوء کے ساتھ کئی نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں مالم یحدث چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۵ج۱ میں لکھتے ہیں وھذا جائز باجماع من یعتد بہ وحکی ابو جعفر الطحاویؒ وابو الحسن بن بطالؒ فی شرح صحیح البخاری عن طائفۃ من العلماء انھم قالوا یجب الوضوء لکل

صلوٰۃ وان کان متطہرا واحتجوا بقول اللہ تعالیٰ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ۔ الآیۃ۔ وما اظن ھٰذا المذھب یصح عن احد ولعلھم ارادوا استحباب تجدید الوضوء عند کل صلوٰۃ ودلیل الجمھور الاحادیث الصحیحۃ منھا ھذا الحدیث الخ وھو حدیث فقال لہ عمرؓ لقد صنعت الیوم شیئًا لم تکن تصنعہ فقال عمدًا صنعتہ۔ مسلم شریف ص۱۳۵ ج۱ اور ترمذی ص۱۰ ج۱ کی روایت میں ہے: انک فعلت شیئًا لم تکن فعلتہ۔ قال عمدا فعلتہ۔ اور بخاری کی ایک روایت یوں ہے: کان علیہ السّلام یتوضأ عند کل صلوٰۃ وکان احدنا یکفیہ الوضوء ما لم یحدث۔ (بخاری ص۳۴ ج۱) اور ایک روایت سویدؓ بن نعمان کی یوں ہے کہ: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی العصر ثم اکل سویقا ثم صلی المغرب ولم یتوضأ۔ (بخاری ص۳۴ ج۱ مختصرًا)

مخالفین کے دلائل

دلیل ۱: اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ الآیۃ۔ (پ۶ سورۃ المائدۃ رکوع ۲)

جواب ۱: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ص۲۳۶ ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اِذَا قُمْتُمْ اے حال کونکم محدثین۔

جواب ۲: او محمول علی الاستحباب۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں واما الآیۃ الکریمۃ فالمراد بھا واللہ اعلم اذا قمتم محدثین وقیل انھا منسوخۃ بفعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھٰذا القول ضعیف۔

دلیل ۲: آپ کا فعل ہے کہ کان علیہ الصّلوٰۃ والسّلام یتوضأ لکل صلوٰۃ طاھرًا او غیر طاھر۔ ترمذی ص۱۰ ج۱۔

جواب ۱: علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۵۶ میں فرماتے ہیں کہ یہ عمل پہلے کا ہے بعد میں آپ کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے۔ گویا یہ منسوخ ہے۔

جواب ۲: کہ یہ نبی علیہ السّلام کی خصوصیت ہے اُمّت کا مسئلہ الگ ہے۔ (الاعتبار ص۵۶)

جواب ۳: منتقی الاخبار مع شرحہ نیل الاوطار ص۲۳۱ ج۱ میں روایت ہے: عن

عبد اللهؓ بن حنظلة ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاهرًا کان او غیر طاهر فلما شق ذٰلک علیہ اُمر بالسواک عند کل صلوٰۃ ووضع عنہُ الوضوء الا من حدث ... الخ (وقال الشوکانی فی اسنادہ محمد بن اسحٰق وقد عنعن وفی الاحتجاج بہ خلاف) رواہ احمد وابو داؤد ص۷ ج۱ - اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لیے تجدید وضوء مستحب ہے ضروری نہیں ۔

قولہ من توضأ علی طهر کتب اللہ لہ بہ عشر حسنات. ترمذی ص۱۰ ج۱ وقال هذا اسناد ضعیف

حضرات فقہاءؒ نے کہا ہے کہ وضوء پر وضوء کرنا اسراف ہے اور اس روایت سے اسکے خلاف معلوم ہوتا ہے بلکہ ایک روایت میں ہے ، الوضوء علی الوضوء نور علی نور ۔ امام المنذریؒ الترغیب والترھیب ص۱۶۳ ج۱ میں لکھتے ہیں لم ار لہ اصلاً ۔ بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص۶۱ ج۱ توان روایات سے فقہاءؒ کے قول کیخلاف معلوم ہوتا ہے ۔

جواب معارف السنن ص۲۱۳ ج۱ میں ہے کہ اسراف اس وقت ہوگا جب مجلس نہ بدلی ہو یا دو وضوؤں کے درمیان پہلے کے ساتھ عبادت نہ ادا کی ہو ۔

باب فی وضوء الرجل والمرأۃ من اناء واحد ص۱۰

حافظ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر مرد نے وضوء کیا ہو تو اس کے بچے ہوئے پانی سے عورت کا وضوء کرنا یا عورت کے بچے ہوئے پانی سے مرد کا وضوء کرنا اور اسی طرح غسل کا بقیہ پانی استعمال کرنا ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک جائز اور صحیح ہے اور امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ عورت کا بچا ہوا پانی وضوء سے ہو یا غسل سے مرد استعمال نہیں کرسکتا اور یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۱ ج۱ میں امام اسحٰقؒ کا نقل کیا ہے اور امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص۲۴۰ ج۱ میں حضرت عبد اللہؓ بن سرجس اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی بتایا ہے ۔ فتح الباری میں سعیدؒ بن المسیبؒ کا نام بھی ہے اور

فتح الباری ص۲۳۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ عورت جب جنبی ہو تو اس کا وضو اور غسل سے بچا ہوا پانی مرد کے لیے استعمال کرنا مکروہ ہے اور فتح الباری ص۲۴۰ ج۱ میں عبداللہ بن عمرؓ، شعبیؒ اور اوزاعیؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ عورت جب حائضہ ہو تو اس کا بقیہ پانی استعمال کرنا مکروہ ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہؒ کی پہلی دلیل حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من اناءٍ واحد من الجنابۃ۔ ترمذی ص۹ ج۱ وقال حدیث حسن صحیح۔

دوسری دلیل مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من اناءٍ واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابۃ۔

تیسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جو ترمذی ص۱۰ ج۱ باب الرخصۃ فی ذلک میں آتی ہے۔ اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی جفنۃٍ (وفی هامش المشکوٰۃ ص۴۸ ج۲ ۵ [1] ای فی بمعنی من وفی القاموس ان فی تأتی بمعنی من اھ۔ ابن قتیبۃ ادب الکاتب ص۴۱۳ میں لکھتے ہیں کہ فی بمعنی من آتا ہے۔ جیسے امرأ القیس کا شعر ہے:

وھل ینعمن من کان اقرب عھدہٖ ثلثون شھرا فی ثلثۃ احوال

ای من ثلاثۃ احوال اور فی کے بمعنی من کے آنا سوال کا بلی ص۲۸۸ اور سوال با سولی ص۴۷۶ میں بھی ہے) فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ، فقالت یارسول اللہ انی کنت جنبا فقال ان الماء لا یجنب رھکذا من

---

[1] وفی هامش البخاری ص۵۸ ج۱ ۳ کلمۃ مِن ھٰھنا بمعنی الی وھی لغۃ والکوفیون یجوّزون مطلقاً وضع حروف الجر بعضھا مقام بعض ۱۲ ک خ۔ وفی هامش البخاری ص۴۷ ج۱ ۲ عن العینیؒ ان عند الکوفیین حروف الجر یقام بعضھا مقام البعض اھ۔

باب افعال و یجوز من المجرد من کرم اے لا یجنب) قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔

امام احمدؒ بن حنبلؒ کا استدلال

الحکم بن عمرو الغفاریؓ کی روایت سے ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نھی ان یتوضأ الرجل بفضل طھور المرأۃ او قال بسورھا ترمذی ص۱۰ ج۱۔

جواب ۱ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اجازت کی روایات سنداً زیادہ صحیح ہیں لہٰذا انھی کا اعتبار ہے اور اس کے مقابلہ کی روایات کو امام نوویؒ نے ضعیف کہا ہے۔ چنانچہ شرح مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: انه ضعیف ضعفه ائمة الحدیث منهم البخاریؒ وغیرہ۔

جواب ۲ تحفۃ الاحوذی ص۶۵ ج۱ میں لکھا ہے کہ نہی کی روایات منسوخ ہیں اور اجازت کی ناسخ ہیں۔

جواب ۳ امام خطابیؒ معالم السنن ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نہی ماء متقاطر سے ہے اور اجازت غیر متقاطر سے ہے۔ (وکذا ق النووی ص۱۴۸ ج۱) یعنی وہ پانی جو وضوء میں استعمال کیا اور اعضاء سے ٹپک پڑا یعنی مستعمل ہو اس سے نہی ہے اور جو مستعمل نہ ہو اس کی اجازت ہے لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ بحث فضل طہور کی ہے جو وضوء اور غسل سے بچا ہوا پانی ہو اور ماء متقاطر ہو تو ماء مستعمل ہے نہ کہ بچا ہوا۔

جواب ۴ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۴۰ ج۱ میں اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نہی کی حدیثیں کراہت تنزیہی پر محمول ہیں اور امیر یمانی محمد بن اسمٰعیل الصنعانیؒ المتوفی ۱۱۸۲ھ سبل السلام ص۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نہی کی احادیث کراہت تنزیہی پر محمول ہیں۔

جواب ۵ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۷۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ احادیث نہی غیر محرم پر محمول ہیں کیونکہ وہاں مظنّہ فساد ہے اور اجازت کی حدیثیں اپنی بیوی اور محرم پر محمول ہیں۔

باقی جن حضرات نے جنبی اور حائضہ کے لیس خوردہ کو مکروہ کہا ہے ان کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں جو صحیح احادیث سے ثابت ہو۔ بلکہ صحیح احادیث ان کے خلاف ہیں۔ چنانچہ ترمذی ص۱۱ ج۱ کی روایت ان الماء لا یجنب ان کے خلاف ہے اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بحالتِ حیض پانی پیتی تھیں اور آپ صلی اللہ تعالے علیہ وسلم ان کا لیس خوردہ پیتے تھے۔ اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ کی روایت میں آتا ہے: ان حیضتک لیست فی یدک۔ یہ صریح روایات ان کے خلاف ہیں۔

باب ماجاء ان الماء لاینجسہ شیٔ

اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ ماءِ کثیر میں جب نجاست پڑ جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا اور ماءِ قلیل نجس ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک تغیر اوصاف کا لحاظ اور خیال بھی ملحوظ ہے۔ لیکن قلیل اور کثیر کی حد بندی میں خاصا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ دہ دردہ ہو تو کثیر ہے جیسا کہ عام فقہ کی کتابوں میں منقول ہے لیکن فتح الملہم ج۱ ص۴۴۰، میں لکھا ہے (وکذا فی لمعات التنقیح ج۲، ص۱۳۷) کہ معراج الدرایۃ جو فقہ حنفی کی معتبر کتاب ہے اور شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی میں ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ میں دہ دردہ کا قائل تھا لیکن بعد کو میں نے امام صاحبؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کا قول دہ دردہ کا نہ تھا، فتاویٰ رشیدیہ ج۳، ص۵۲، طبع دہلی میں ہے: دہ دردہ کی تحدید ہرگز امام صاحب کا مذہب نہیں اور نہ کسی محقق حنفی کا بلکہ بعض متاخرین نے عوام کی فہم کے واسطے ایک حد لگا دی ہے۔

اس لحاظ سے فقہ کی کتب میں جو دہ دردہ کا قول ہے وہ فقہاء متاخرینؒ کا استنباط و استخراج ہے۔ امام محمدؒ موطا ص۶۶ میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی حوض اتنا بڑا ہو کہ اس کی ایک طرف کو حرکت دی جائے اور دوسری طرف متحرک نہ ہو تو اگر ایک طرف نجاست پڑی ہو تو دوسری طرف کے پانی کو نجس نہیں کرتی۔ آگے لکھتے ہیں وھذا کلہ قول ابی حنیفۃ امام ابن رشدؒ نے بدایۃ ص۲۳ ج۱ میں امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک بیان کیا ہے اور البحر الرائق ص۱۷۵ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پانی کی قلت و کثرت کا اندازہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر ہے یعنی جس کو وہ قلیل سمجھے تو وہ قلیل ہے اور جس کو وہ کثیر سمجھے وہ تو کثیر ہے، اور

کہتے ہیں کہ امام حاکم شہیدؒ، امام اسبیجابیؒ، ابوالفضل کرمانیؒ اور صاحب معراج الدرایۃ وغیرہ بھی امام صاحبؒ کا یہی مسلک بیان کرتے ہیں اور فتح الملہم ص۴۲۰ ج۱ میں ہے کہ علامہ سرخسیؒ نے مبسوط میں اسی کو اَلْاَصَحُّ کہا ہے اور آگے لکھتے ہیں کہ امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ تفسیر احکام القرآن ص۲۴۰ ج۳ سورۃ الفرقان میں وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا کے تحت فقہاء احنافؒ کا یہی قول نقل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ امام کرخیؒ نے مختصر الطحاوی میں امام صاحبؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر جب اس میں نجاست پڑ جائے تو وہ پلید نہیں ہوتا، مگر جب اس کے اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی وصف بدل جائے (لون طعم اور رائحہ) اور امام شافعیؒ، امام احمدؒ بن حنبلؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ جب پانی قلتین کو پہنچ جائے تو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔

امام صاحبؒ کی پہلی دلیل ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۲۳ ج۱ میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یبولن احدکم فی الماء الدائم۔ الحدیث۔ اگر تھوڑے پانی میں نجاست پڑنے سے خرابی پیدا نہ ہوتی تو آپ منع نہ فرماتے۔ یہی دلیل امام صاحبؒ کی طرف سے ابنِ دقیق العیدؒ نے احکام الاحکام ص۲۰ ج۱ میں پیش کی ہے اور یہ روایت مسلم ص۱۳۸ ج۱ وغیرہ میں موجود ہے۔

دوسری دلیل ابنِ رشدؒ نے ہی دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اذا استیقظ احدکم من النوم فلا یدخل یدہ فی الاناء۔ الحدیث (مسلم ص۱۳۶ ج۱) اگر تھوڑے پانی میں نجاست کا اثر نہیں ہوتا تو آپؐ نے یہ کیوں فرمایا؟

تیسری دلیل ابن رشدؒ نے یہ حدیث پیش کی ہے (جو مسلم ص۱۳۸ ج۱ میں ہے) کہ جب آدمی جنبی ہو تو ماء دائم میں غسل نہ کرے۔ وذلک لان الماء القلیل یتأثر من النجاسۃ۔

چوتھی دلیل حدیث غسل الاناء من ولوغ الکلب سبعًا اور ثلاثًا کی ہے (ہدیۃ المجتنی ص۳۴)

امام مالکؒ کی دلیل ابن ماجہ ص۴۰ اور الدارقطنی ص۱۳ ج۱ سے یہ پیش کی گئی ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه او طعمه او لونه او كما قال عليه الصلوٰة والسلام۔

جواب اس کی سند میں رشدین بن سعد ہے، جو ضعیف ہے علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۹۴ ج۱ میں لکھتے ہیں وقد روى من طرق ضعيفة۔

فائدہ نواب صدیق حسن خان نے بدور الاہلہ ص۲ میں لکھا ہے کہ مذہب حق اور قول راجح یہ ہے کہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ پلید نہیں ہوتا جبکہ اس کے اوصاف میں سے کوئی وصف نہ بدلے مگر اس مسلک کے لیے جب کوئی صحیح دلیل ہی نہیں تو یہ مذہب حق اور راجح کیسے ہوسکتا ہے؟ باقی امام شافعیؒ احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہ کا استدلال ایک تو حدیث بیر بضاعۃ سے ہے اور دوسرا حدیث قلتین سے ہے جس کا عنقریب ذکر آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ بیر بضاعۃ کی حدیث کے کئی جواب ہیں:

الاوّل اس کی سند میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع ہے تقریب التہذیب ص۲۵۲ میں ہے مستور من الرابعۃ اور تہذیب التہذیب ص۲۸ ج۷ میں ہے وهو مجهول وقال ابن منده، عبيد الله بن عبد الله بن رافع مجهول نعم صحح حديثه احمد بن حنبلؒ وغيره۔ وقال الفاسىؒ وكيف ما كان فهو من لا يعرف له حال ... الخ ص۲۸ ج۷۔ اگرچہ بعض محدثینؒ نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے لیکن طہارت و نجاست کے اس اہم مسئلہ میں اس پر دار و مدار کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

الثانی علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو الحسن بن القطانؒ نے اپنی کتاب الوہم والایہام میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں اختلاف ہے۔ ترمذی ص۱۱، ابوداؤد ص۹ اور طیالسی ص۲۹۲ میں سند یوں ہے عن عبید اللہ بن

عبد اللہ بن رافع اور نسائی ص۳۷ ج۱ کی سند ہے۔ عن عبید اللہ بن عبد الرحمٰن بن رافع اور دارقطنی ص۱۱ ج۱ کی سند یوں ہے: عن عبد اللہ بن عبید اللہ بن رافع اور دارقطنی کی ایک سند میں عن عبد الرحمن بن رافع آتا ہے اور تدریب الراوی ص۹۳ اور مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۹۸ میں لکھا ہے کہ اضطراب متن میں ہو یا سند میں موجب ضعف ہوتا ہے لانه یدل علی عدم ضبط الراوی اقول کذا قال النووی فی التقریب مع شرحه تدریب الراوی ص۱۶۶۔

الثالث امام طحاوی شرح معانی الآثار ج۱ ص۹ میں لکھتے ہیں کہ بیرِ بضاعۃ کا پانی ایسا پانی تھا جو باغوں کو پلایا جاتا تھا آگے لکھتے ہیں کہ وہ اپنی جگہ پڑا نہیں رہتا تھا۔ فکان حکم مائها کحکم ماء الانهار۔ امام طحاویؒ کے اس قول کو سمجھنے میں امام بیہقیؒ نے غلطی کی ہے اور وہ یہ سمجھے ہیں کہ شاید بیرِ بضاعۃ کا پانی نیچے سے کسی نالی کے ذریعے باغوں میں پہنچتا تھا اور ہمارے بعض فقہاءؒ نے بھی ایسا ہی کہا ہے حالانکہ یہ ٹھیک نہیں ہے اور ایسا ہی شبہ امام ابوداؤدؒ ص۱ ج۱ کو لگا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے بیرِ بضاعۃ کو ماپا تو چھ ذراع پایا اور قیّم سے پوچھا کہ اس میں کچھ تغیر ہوا ہے؟ تو اس نے کہا نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اس کا پانی ڈول کے ساتھ نکال کر پلایا جاتا تھا، جیسا کہ الدرایۃ ص۳۷، فتح الباری ص۲۹ ج۱۱ اور فتح القدیر ص۶۸ ج۱ اور وفاء الوفاء فی اخبار دار المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للسمہودیؒ ص۱۳۱ ج۲ میں ہے کہ بیرِ بضاعۃ کا پانی ڈولوں کے ساتھ نکال کر پلایا جاتا تھا یہ نہیں کہ وہاں کوئی نالی تھی اور ملا علی بن القاری شرح النقایہ ص۱۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر وہاں پانی کی نالی ہوتی تو امام طحاویؒ یہ نہ فرماتے فکان حکم مائها کحکم ماء الانهار کیونکہ پھر تو وہ حقیقۃً نہر ہوتی۔ اس لحاظ سے جس کنوئیں سے باغ سیراب کیے جاویں تو وہ کب قلیل ہوگا؟

الرابع ہدیۃ المجتنی ص۳۵ میں ہے کہ جب امام صاحبؒ کا مسلک رائے مبتلیٰ بہ کا ہے تو اس لحاظ سے بیرِ بضاعۃ کثیر تھا کیونکہ دیکھنے والے اسے کثیر سمجھتے تھے۔

فائدہ امام خطابیؒ معالم السنن ص۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پانی ایک ایسی چیز ہے جس کو مسلمان تو بجائے خود کافر بھی حتی الوسع پلید نہیں کرتے تو حضرات صحابہؓ کے دور میں جو پاک نفوس تھے پانی کمیاب تھا اور حاجت بھی زیادہ تھی تو وہ اس کنوئیں میں حیض کے چیتھڑے (الحیض بکسر الحاء وفتح الیاء جمع حِیضَۃٍ بکسر الحاء) اور لحوم کلاب کیسے ڈالتے تھے؟ تو خطابیؒ فرماتے ہیں کہ کنواں دور افتادہ تھا انسان نہیں ڈالتے تھے بلکہ ہوا کی وجہ سے یہ چیزیں خود اس میں پڑ جاتیں اور ہدیۃ المجتبی ص۲۵ میں ہے کہ پوچھنے والوں نے محض وہم کی بنا پر پوچھا تھا اور یہ چیزیں ذکر کیں۔ آپ نے جواب دیا کہ ان الماء طھور لا ینجسہ شیء۔ الماء میں الف ولام عہد کا ہے یعنی جس پانی کے متعلق تم پوچھتے ہو وہ پاک ہے۔

باب منہ اٰخر قولہ اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث ص۱۱

حضرات ائمہؒ کا اختلاف اور ضروری دلائل پہلے باب میں گزر چکے ہیں۔ امام شافعیؒ امام احمدؒ بن حنبلؒ اور امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے: اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ ترمذی ص۱۱ ج۱۔ اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۰۸ ج۱ میں اور حافظ ابن القیمؒ تہذیب سنن ابی داؤد بر حاشیہ معالم السنن للخطابی ص۵۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ ترمذی ص۱۱ اور ابوداؤد ص۹ ج۱ کی روایت میں ہے عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابن عمرؓ اور دارقطنی ص۸ کی روایت میں ہے: عن محمد بن اسحٰق عن الزھری عن سالم عن عبد اللہ بن عمرؓ اور دارقطنی ص۷ ہی کی روایت میں ہے: عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابن عمرؓ۔ اور دارقطنی ص۸ ج۱ اور تحفۃ الاحوذی ص۷۱ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ تہذیب

سنن ابی داؤد صـ ۱/۱۲ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت شاذ ہے کیونکہ حضرات صحابہؓ میں سے صرف ابن عمرؓ اس کے راوی ہیں اور ان کے شاگردوں میں صرف عبیداللہؒ۔ حالانکہ پانی کی طہارت اور نجاست ایسی چیز ہے جس میں تمام صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کو معلوم کرنے کی ضرورت اور حاجت تھی نصاب زکوٰۃ سے بھی زیادہ کیونکہ زکوٰۃ تو ہر آدمی پر نہیں آتی اور وضو ہر مسلمان پر لازم ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ صحابہؓ کے پورے طبقے میں اس کا اور کوئی راوی نہیں ملتا۔ یہ اس بات کی واضح علامت ہے کہ یہ روایت شاذ ہے (انتہی کلام ابن القیمؒ) اس روایت کی اگرچہ بہت سارے محدثینؒ نے تصحیح کی ہے۔ العلامۃ السید علیؒ بن سلیمانؒ نفع قوت المغتذی میں لکھتے ہیں اور یہ حوالہ حاشیہ ترمذی صـ۱۱ پر بھی نوٹ ہے ۔

وقد صححہ الجم الغفیرؒ من ائمۃ الحفاظ الشافعیؒ وابو عبیدؒ واحمدؒ واسحٰقؒ ویحییٰؒ بن معینؒ وابن خزیمۃؒ والطحاویؒ وابن حبانؒ والدارقطنیؒ وابن مندہؒ والحاکمؒ والطبرانیؒ والبیہقیؒ وابن حزمؒ وآخرونؒ۔

لیکن محدثین کی بہت بڑی جماعت نے اسے ضعیف بھی کہا ہے۔ چنانچہ معارف السنن صـ ۱/۲۳۱ میں ہے ، وضعفہ علیؒ بن المدینیؒ وابوبکرؒ بن المنذرؒ وابن جریرؒ وابو عمر (ابن عبد البر المالکیؒ) واسمٰعیل القاضیؒ ، والقاضی ابوبکرؒ بن العربیؒ والامام الغزالیؒ والرویانیؒ وابن دقیق العیدؒ وابو الحجاج المزیؒ وابن تیمیۃؒ وابن القیمؒ والبیہقیؒ وابوداؤدؒ اور صـ۲۳۶ میں لکھا ہے وابن حزمؒ والطحاویؒ توجب اتنی بڑی جماعت تضعیف بھی کرتی ہے تو طہارت ونجاست کے بارے میں اس پر کیسے یقین اور وثوق کیا جاسکتا ہے؟ جب کہ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال متضاد نقل کیے گئے ہیں جیسا کہ مذکورہ حوالوں سے واضح ہے۔

عارضۃ الاحوذی صـ ۱/۸۴ میں ہے۔ وحدیث القلتین مدارہ علی مطعون علیہ او مضطرب فی الروایۃ او موقوف

الثانی ۲ زیلعیؒ نصب الرایہ صـ ۱/۱۱۰ میں لکھتے ہیں کہ متن میں بھی اضطراب ہے۔ کسی روایت میں ہے اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث کسی روایت میں ہے: قلتین او ثلاثۃ کسی میں ہے قلتین[1] فما فوق ذلک۔

---

[1] الدارقطنی صـ ۱/۸

ایک روایت میں ہے اربعین[1] قلۃ ۔ ایک میں ہے اربعین[2] غربًا ۔ ایک میں ہے اربعین[3] دلوًا ۔ کسی میں لا یحمل اور کسی میں لا ینجس آتا ہے اور بعض فقہاء نے لا یحمل الخبث کا معنی یہ بھی کیا ہے کہ وہ پلیدی کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے ۔ (ہدایہ ص۱۸ ج۱ وغیرہ میں ہے ۔)

الثالث قلہ کے معنی میں بھی اختلاف ہے علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۱۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قلۃ بمعنی جرّۃ ج جرار یعنی گھڑا ہے اور قلۃ بمعنی مشک ہے اور قلۃ بمعنی رأس الجبل یعنی پہاڑ کی چوٹی بھی ہے ۔ علامہ طاش کبری زادہؒ مفتاح السعادۃ ص۳۳۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سیدنا الامام الشافعیؒ کے یہ اشعار ہیں :

؎ کیف الوصول الیٰ سعاد ودونہا   قلل الجبال ودونہن حتوف

کہ سعاد تک وصول کس طرح ممکن ہے جبکہ اس کے سامنے پہاڑوں کی چوٹیاں ہیں جو پیغام موت ہیں ۔ (حتوف ۔ ج حتف الموت)

وتمامہ ـــ الرّجل حافیۃ ومالی مرکب (پاؤں ننگے ہیں سواری ہے نہیں) والکف صفر والطریق مخوف ۔ (خالی ہاتھ ہوں اور راستہ پُرخطر ہے) اور زیلعیؒ نے ص۱۱۲ ج۱ میں لکھا ہے کہ قُلّۃ کا ایک معنیٰ یہ ہے مایستقلہ الید (جس کو ہاتھوں سے اٹھایا جائے ۔) اور خطابیؒ معالم السنن ص۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قلۃ اس برتن پر بھی بولا جاتا ہے جس سے پانی لے کر اٹھایا جائے مثلاً جگ ، گلاس ، لوٹا وغیرہ ۔ اور ہدیۃ المجتنیٰ ص۳۶ میں ہے کہ قلۃ کا معنی مایستقلہ البعیر بھی ہے (جس کو اونٹ اٹھائے) اور تحفۃ الاحوذی ص۷۱ ج۱ میں ہے کہ قلۃ قامت الرجل آدمی کے قد کو بھی کہتے ہیں ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۷۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوبکر بن المنذرؒ نے قلۃ کے نو[9] معنی بیان کیے ہیں ۔ تو جب معنی میں بھی اتنا اختلاف ہے تو اس حدیث کو طہارت و نجاست کے باب میں کیسے معیار بنایا جا سکتا ہے ؟

---

[1] الدارقطنی ص۹ ج۱ ، [2] الدارقطنی ص۱۰ ج۱ ، [3] الدارقطنی ص۱۰ ج۱ ۔

بعض شوافع کا قلّۃ کو مع الدلیل متعین کرنا

بعض شوافعؒ نے کہا ہے کہ قلہ سے مراد مٹکہ ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام جب معراج پر تشریف لے گئے تو واپسی پر فرمایا کہ میں نے سدرۃ المنتہیٰ پر اتنے بڑے بڑے بیر دیکھے کقلال ھجر یعنی ہجر کے مٹکوں کی مانند۔ اس سے پتہ چلا کہ قلہ بمعنی مٹکہ ہے۔ (نقلہ فی النیل ص۴۲ ج۱)

جواب ۱ اس روایت کی سند میں مغیرۃ بن الصقلاب ہے۔ میزان الاعتدال ص۱۹۲ ج۳ میں ہے قال ابن عدیؒ منکر الحدیث۔ وقال عمروؒ بن میمون الرقیؒ لایساوی بعرۃ (مینگنی کے برابر بھی نہیں) اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں قال النفیلیؒ لم یکن مؤتمنًا (امین) فی الحدیث۔

جواب ۲ ابن حزم محلّی ص۱۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قلۃ کا یہ معنی جو امام شافعیؒ نے کیا ہے ان کی تفسیر دوسروں کی تفسیر سے کوئی اولیٰ نہیں۔ یعنی کوئی وجہ ترجیح اس میں نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نواب نور الحسن خاں عرف الجادی ص۹ میں لکھتے ہیں کہ حدیث القلتین در صحیحین نیست بلکہ مأول است۔

فائدہ ہدیۃ المجتبیٰ ص۳۶ میں ہے کہ قلتین سے مراد دو مٹکے لینا جیسا کہ امام شافعیؒ کی طرف سے امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ پانچ مشکیں ہوں گی (نحو من خمس قرب۔ ترمذی ص۱۱ ج۱) صحیح نہیں کیونکہ عرب کا علاقہ گرم اور ریتلا تھا وہاں دو مٹکے پانی تو چند لمحات میں زمین جذب کر لیتی ہے لہٰذا قلتین سے (قامتین) مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔ یعنی اتنا گہرا کہ دو آدمی اوپر نیچے ڈوب جائیں۔

لطیفہ شرح المہذب ص۱۳۶ ج۱ میں امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر دو مٹکے الگ الگ ہوں اور ان میں نجاست پڑی ہو تو جب دونوں کو ملا دیا جائے تو وہ پاک ہیں۔ کیونکہ اذا بلغ المآء قلتین لم یحمل الخبث اور پھر جب ان دونوں کو الگ الگ کیا جائے گا تو وہ اپنی طہارت پر برقرار رہیں گے۔

(دراجع المعارف ص۲۲۳ ج۱)

باب کراھیة البول فی الماء الراکد صلا

جمہور اہل اسلام فرماتے ہیں کہ مار راکد کے اندر پیشاب کرنا یا اس کے پاس پیشاب کرنا جو بہہ کر پانی میں چلا جائے یا پیالے میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دینا یا پاخانہ کرنا سب حرام ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، تمام علماء کا اجماع ہے۔ مگر داؤد بن علی الظاہریؒ سے نقل کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ نہی صرف پانی میں پیشاب کرنے کی ہے اگر قریب پیشاب کیا جائے جو بہہ کر پانی میں چلا جائے یا برتن میں پیشاب کر کے اندر ڈال دیا جائے یا پاخانہ کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ نہی عن البول فی الماء ہے۔ (وقال الفاضل اللکنویؒ (فی مسئلة اخرٰی) وقول الشوکانی ھذا وکذا غیرہ من متفرداته ومنکراته کعدم وجوب الزکوٰة فی (مال) التجارة وطھارة الخمر وعدم وجوب القضاء علی من ترك الصلوٰة متعمدا وعدم نجاسة شحم الخنزیر وغایطه۔ ———— وقد روی غیر ذلك من اباطیله التی لا یحل ذکرھا الا للرد علیھا .... الخ۔ غیث الغمام ص۲۲۶)

ایسے ہی غیر کا پیشاب ہو تب بھی کوئی حرج نہیں۔ امام نوویؒ کہتے ہیں کہ جمود علی الظاہر کی یہ بدترین مثال ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ کہ اہل ظاہر

لہ قال اصحابنا وغیرھم من العلماء والتغوط فی الماء کالبول فیه واقبح وکذلك اذا بال فی اناء ثم صبه فی الماء وکذا اذا بال بقرب النھر بحیث یجری الیه البول فکله مذموم قبیح منھی عنه علی التفصیل المذکور ولم یخالف فی ھذا احد من العلماء الا ما حکی عن داؤد بن علی الظاھری ان النھی مختص ببول الانسان بنفسه وان الغائط لیس کالبول وکذا اذا بال فی اناء ثم صبه فی الماء او بال بقرب الماء وھذا الذی ذھب الیه خلاف اجماع العلماء وھو من اقبح ما نقل عنه فی الجمود علی الظاھر واللّٰه تعالٰی اعلم۔ (نووی ص۱۳۸ ج۱)

کا قول بالکل خلافِ عقل ہے کیونکہ علّت تو یہ ہے کہ پیشاب کی وجہ سے پانی متاثر ہوگا۔ پانی کے اندر کیا جائے تب بھی، برتن میں کر کے ڈالا جائے یا قریب کیا جائے۔ پھر بھی، فرق کیا ہے ؟

فائدہ جاری پانی کے اندر بھی پیشاب کرنا درست نہیں۔ چنانچہ الترغیب والترہیب ص۹۴ ج۱ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ قال نهى النبى عليه الصلوٰة والسلام ان يبال فى الماء الجارى رواه الطبرانى فى الاوسط باسناد جيد۔ بظاہر یہ اس صورت میں ہے کہ پانی تھوڑی مقدار میں ہو نہر ہو تو معاملہ جدا ہے۔

باب ما جاء فی ماء البحر انه طهور ص۱۱

قوله سأل رجل علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۹۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ شخص قبیلہ بنو مدلج کا تھا اور معارف السنن ص۲۵۴ ج۱ میں تلخیص الحبیر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کا نام عبد اللہ یا عبد یا عُبَید تھا۔ اور زرقانیؒ شرح مؤطا کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس کا نام حُمید بن صخرۃ تھا وفی سُبل السلام ص۱۹ ج۱ جاء رجل وفى مسند احمد من بنى مدلج وعند الطبرانى اسمه عبد الله ... الخ۔

قوله انا نركب البحر پوچھنے کی نوبت کیوں آئی؟ اس میں اختلاف ہے مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۸۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پوچھنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ سمندر کا پانی متغیر اللون والطعم ہوتا ہے یعنی رنگت بھی بدلی ہوتی ہے اور ذائقہ بھی کڑوا یا نمکین ہوتا ہے۔ اس لیے پوچھا۔ اور ص۸۳ میں لکھا ہے کہ چونکہ دریا میں مختلف قسم کے حیوان ہیں جو وہیں پیشاب اور پاخانہ کرتے ہیں اور وہیں مرتے ہیں اس لیے سائل کو شبہ ہوا کہ اس سے وضوء درست ہے یا نہیں ؟ تحفۃ الاحوذی ص۶۴ ج۱ اور

ہدیۃ المجتنی ص۳۷ میں ہے کہ پوچھنے والے کو اس لیے ضرورت پڑی کہ قرآنِ کریم میں ولعن منا من السحاب ماء طهورا آیا ہے اس نے یہ سمجھا کہ ماء البحر تو آسمان سے نہیں اترتا شاید پاک نہ ہو؟ اور ہدیۃ المجتنی میں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ابوداؤد میں ابن عمرؓ سے روایت آتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لا یرکب البحر الا حاج او معتمر او غازی فی سبیل اللہ فان تحت البحر نارًا و تحت النار بحرًا۔ (ابوداؤد ص۳۳۶/۱)
تو سائل کو شبہ ہوا کہ جب اس کے نیچے نار (دوزخ) ہے اور اسی وجہ سے سمندر کا پانی گرم رہتا ہے تو اس سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں؟

قولہ ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ

سوال: کہ سائل نے صرف پانی کے متعلق پوچھا آپ نے ضرورت سے زیادہ کیوں جواب دیا؟

جواب ۱: امام خطابیؒ معالم السنن ص۸۲، ۸۳/۱ میں اسکی کئی وجہیں بیان کرتے ہیں ایک یہ کہ اس نے عطشنا کے لفظ بھی کہے تھے جو پانی پینے کی ضرورت کا اظہار کرتے ہیں تو آپؐ نے اسلوبِ حکیم کے طور پر الحل میتتہ کا ذکر بھی فرمایا تاکہ مسئلہ خوراک بھی حل ہو جائے۔

جواب ۲: کہ پانی کی طہارت تو بڑی واضح چیز تھی جب سائل اتنی واضح چیز کو نہیں جانتا تھا اور اس سے جاہل تھا تو دریا کی اشیاء کی حلت و حرمت کیا جانتا ہوگا؟ لہٰذا اس کی راہنمائی فرمائی۔

۳ ـ اب: چونکہ دریا میں جانور مرتے بھی ہیں اور اسی واسطے سائل کو شبہ ہوا تھا کہ پانی پاک ہے یا نہیں؟ تو آپ نے الحل میتتہ فرما کر دوسری بات واضح فرما دی کہ مچھلی بجمیع اقسامہ بغیر ذبح کیئے حلال ہے۔

دریائی جانوروں کی حلت و حرمت کا مسئلہ

سیدنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ مچھلی کی سب قسم حلال ہیں باقی کوئی جانور حلال نہیں۔

امام شافعیؒ کا مسلک

ان کے اقوال مختلف ہیں۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۲۷ ج۸ میں لکھتے ہیں کہ صحیح قول شوافع کا یہی ہے کہ دریا کی ہر چیز حلال ہے حتیٰ کہ کتا اور خنزیر بھی۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۸۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ دریا میں جو چیزیں رہتی ہیں وہ ساری کی ساری مچھلی کی اقسام ہیں۔ صرف ان کی شکلیں جدا جدا ہیں لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ ان کے نام اور خواص الگ الگ ہیں اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بغیر مچھلی کے اور کوئی چیز تناول نہیں فرمائی۔ اگر سب مچھلیاں ہوتیں تو کوئی ثبوت تو ہوتا۔

امام مالکؒ کا مسلک

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۵۵ ج۸ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک دریا کی سب چیزیں حلال ہیں مگر ایک روایت میں تمساح یعنی مگرمچھ اور ایک میں کلب و خنزیر مستثنیٰ ہیں۔

امام احمدؒ کا مسلک

ان کے نزدیک بغیر مینڈک کے تمام دریائی جانور حلال ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱

باری تعالیٰ کا ارشاد ہے یحرم علیہم الخبائث (پ۹ سورۃ الاعراف) تو مچھلی کے علاوہ سب چیزیں خبائث ہیں۔ اس کی زیادہ تشریح امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے احکام القرآن ص۷۹ ج۳ میں اور عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۱۰۷ ج۲۱ و آلوسیؒ نے روح ص۱۱۲ ج۱۴ میں کی ہے۔

فائدہ

نسبة التحريم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مجازية ففي حجة الله البالغة ص۶۲ ج۱ واما نسبة التحليل والتحريم الى النبي عليه السلام فبمعنى ان قوله امارة قطعية لتحليل الله و تحريمه واما نسبتهما الى المجتهدين من امته فبمعنى روايتهم ذلك عن الشرع من نص الشارع او استنباط معنىً من كلامه انتهى۔

دلیل ۲

العرف الشذی ص۶۴ میں یہ حدیث پیش کی گئی ہے احل لکم الميتتان الحوت والجراد۔ الحدیث۔ اگر بغیر مچھلی کے اور کوئی چیز جائز ہوتی تو

اسکا بھی ذکر ہوتا۔ حدیث اُحلّت لنا المیتتان ودمان فامّا المیتتان فالحوت والجراد الحدیث۔ صحیح ہے۔ (ک۔ک۔ ھق عن ابن عمرؓ صحیح الجامع الصغیر ص۱۳۱ ج۱ وفی السراج المنیر ص۶۷ ج۱ حدیث صحیح۔) وفی التعلیق المحمود ص۱۱ والحدیث اخرجہ الترمذی وصححہ والنسائی وابن ماجۃ ص۲۳۹۔

امام مالکؒ کا استدلال آپ کے پاس استثنائی جزو میں کوئی دلیل نہیں یا تو صرف قیاس ہے یا لفظ خبائث سے استدلال ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال ابوداؤد ص۳۵۸ ج۲ ونسائی ص۱۷۸ ج۲ وغیرہ کی اس روایت سے ہے عن عبد الرحمٰن بن عثمان ان طبیبا سال النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صفدع یجعلہا فی دواء فنہاہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن قتلہا۔ انتہی۔ اور یہ حدیث موارد الظمآن ص۲۶۵ میں بھی ہے۔ امام خطابیؒ (واللفظ لہ) اور علامہ المنذریؒ فرماتے ہیں۔ ان الحیوان اذا نہی عن قتلہ ولم یکن ذلک لحرمتہ ولا لضرر فیہ کان ذلک لتحریم لحمہ انتہی (مختصر ابی داؤد للمنذریؒ مع معالم السنن ص۱۱۲ ج۸) امام احمدؒ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ مینڈک چونکہ قابلِ احترام تو ہے نہیں اسلیئے نہی عن قتلہ اسکے لحم کے حرام ہونیکی وجہ سے ہی ہو گی۔ **الجواب**: مینڈک کی نہی عن قتلہ کی وجہ عدم ضرر بھی تو ہوسکتی ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ ایک غیر مُضر جانور کو محض اپنے مفاد کی خاطر نہ قتل کرو جبکہ دواء اور شفاء کیلیئے اور بھی بے شمار چیزیں موجود ہیں۔

باب التشدید فی البول

قولہ مرّ علیٰ قبرین حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۴۰ ج۱ میں اور حافظ ابن القیمؒ کتاب الروح ص۷۵ میں اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۰۶ ج۱ میں اس پر خاصی بحث کرتے ہیں کہ یہ قبریں کن لوگوں کی تھیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ حافظ ابو موسیٰ المدینیؒ کہتے ہیں کہ یہ دو قبریں کافروں کی تھیں اور اسکی دو دلیلیں ہیں:

دلیل ۱ مسند احمد کی روایت میں آتا ہے کہ یہ دونوں شخص جاہلیت میں مرے تھے ہلکا فی الجاہلیۃ۔ لیکن حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ واقع ہے جو نہایت کمزور ہے۔ (فتح الباری ص۲۲۱ ج۱)

دلیل ۲ یہ کہ اگر مومن ہوتے تو تخفیف عذاب نہ ہوتا، رفع عذاب ہوتا۔ اس کا

جواب یہ ہے کہ اس جگہ تخفیف سے مراد رفع ہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ بھی ان کو کافر بتاتے ہیں ففی حجۃ اللہ البالغۃ صـ۱۸۲ قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اما احدھما فکان لا یستبرئ من البول - الحدیث۔ اقول فیہ ان الاستبراء واجب وھو ان یمکث وینتر حتی یظن انہ لم یبق فی قصبۃ الذکر شیء من البول وفیہ ان مخالطۃ النجاسۃ والعمل الذی یؤدی الی فساد ذات البین یوجب عذاب القبر اما شق الجریدۃ والغرز فی کل قبر فسرہ الشفاعۃ المقیدۃ اذ لم تمکن المطلقۃ لکفرھما۔ انتہی۔ اور محدث ابن القصار شرح العمدۃ میں رحاشیہ نسائی صـ۱۲ ۱ھ) لکھتے ہیں کہ یہ مسلمان تھے اور اس پر کئی قرائن ہیں :

قرینہ اولیٰ ابن ماجہ صـ۲۹ کی روایت میں ہے۔ مر بقبرین جدیدین اس سے پتہ چلا کہ یہ قبریں دورِ جاہلیت کی نہ تھیں۔

قرینہ ثانیہ مسند احمد صـ۲۶۶ ج۵ میں حضرت ابو امامہؓ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جنت البقیع کے قبرستان سے گزرے وہاں دو قبریں تھیں اور جنت البقیع تو مسلمانوں کا قبرستان ہے۔ جنت البقیع کے الفاظ والی روایت موارد الظمآن صـ۶۴ اور الترغیب والترہیب صـ۸۴ ج۱ میں بھی ہے۔

قرینہ ثالثہ مسند احمد صـ۳۶ ج۵ اور طبرانی میں حضرت ابو بکرہؓ سے باسناد صحیح روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا : وما یعذبان الا فی النمیمۃ والبول۔ یہ حصر بتلاتی ہے کہ قبریں مسلمانوں کی تھیں کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ کافر کو اصل سزا اس کے کفر و شرک سے ہوتی ہے۔

قرینہ رابعہ سابقہ تین قرائن حافظ ابن حجرؒ نے پیش کیے۔ چوتھا قرینہ ابہام الباری صـ۲۶ میں یہ لکھا ہے۔ ففی روایۃ ابن عباسؓ مر بقبرین من قبور الانصار جدیدین۔ اور ظاہر ہے کہ انصار اہلِ اسلام ہی ہیں۔

فائدہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ان میں سے ایک قبر حضرت سعدؓ بن معاذ کی تھی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کی تردید کرتے ہیں اور تردید واقعی درست ہے کیونکہ حضرت سعدؓ وہ صحابی ہیں جن کی موت پر عرش الرحمٰن ہل گیا تھا۔ اهتز لموته عرش الرحمٰن۔ (اهتز عرش الرحمٰن لموت سعدؓ بن معاذ۔) رواه البخاری صفحہ ۵۳۶ جلد ۱۔ اور نسائی صفحہ ۲۸۹ جلد ۱ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ ستر ہزار فرشتے ان کے جنازے میں شریک تھے۔ اور بخاری صفحہ ۵۳۷ جلد ۱ کی روایت میں ہے خیركم او سيدكم۔ الحدیث اور مسند احمد صفحہ ۱۴۲ جلد ۲ کی روایت میں آتا ہے کہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت سعدؓ کے لیے فرمایا قوموا الی سیدکم اور نبی علیہ السلام نے خود ان کا جنازہ پڑھایا اور دفن کے متصل قبر پر دعا فرمائی تو بھلا یہ حضرت سعدؓ کی قبر کیسے ہو سکتی ہے؟ قوله وما يعذبان فی كبير بخاری صفحہ ۳۵ جلد ۱ میں ہے۔ وما يعذبان فی كبير اور صفحہ ۱۸۴ جلد ۱ اور الادب المفرد صفحہ ۱۰۸ طبع التازیہ میں ہے وما يعذبان فی كبير ثم قال بلى وفی صفحہ ۸۹۳ جلد ۲ وما يعذبان فی كبير وانه لكبير ... الخ۔ اور یہ روایت دیگر کتب حدیث میں بھی ہے۔ تو حدیث کا آخری حصہ بلى وانه لكبير پہلے حصہ ما يعذبان فی كبير سے متعارض ہے اس کی تطبیق کی کئی صورتیں پیش کی گئی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صفحہ ۳۳۰ جلد ۱ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صفحہ ۱۰۶ جلد ۱ میں اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صفحہ ۴۵۵ جلد ۱ میں کئی قول نقل کرتے ہیں:

الاوّل[۱]: علامہ ابو عبد الملک البونیؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے پہلے فرمایا وما يعذبان فی كبير فوراً وحی اتری نہیں بلکہ وانه لكبير۔

الثانی[۲]: فی كبير سے مراد یہ ہے کہ کفر و شرک اور قتل نفس کی طرح اکبر الکبائر میں سے نہیں۔ ہاں اپنے مقام پر کبیرہ ہیں۔

الثالث[۳]: وہ گناہ ان اشخاص کے زعم میں بڑے نہ تھے نفس الامر میں بڑے تھے۔

الرابع[۴]: گناہ اگرچہ بڑے تھے لیکن ان سے احتراز اور بچنا بڑا نہ تھا۔

الخامس[۵]: مخاطبین کے نزدیک بڑے نہ تھے عند اللہ بڑے تھے جیسے

وَتَحْسَبُوْنَهٗ هَيِّنًا وَّهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ ۔

السادس : فی نفسہٖ گناہ بڑے نہ تھے لیکن ان پر مواظبت بڑی تھی اور اس کا قرینہ یہ ہے کان لا یستتر اور کان یمشی کیونکہ کان استمرار کے لیے ہوتا ہے عموماً ۔

السابع : انہ کی ضمیر عذاب کی طرف راجع ہے جیسا کہ موارد الظمآن ص۶۴ کی روایت میں ہے ۔ انہما لیعذبان عذابا شدیدًا فی ذنب ھیّنٍ ۔ یعنی گناہ بڑے نہ تھے عذاب بڑا تھا تو تعارض نہ رہا ۔ دونوں چیزیں الگ الگ ہوگئیں ۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قطرات پیشاب سے نہ بچنے پر سزا اس لیے ہوئی کہ وہ قطرات جب جسد و ثوب پر پڑے اور اسی سے نماز پڑھی تو وہ کالعدم ہوئی تو اصل سزا ترک الصلوٰۃ پر ہوئی اور چغلی چونکہ افساد عالم کی جڑ ہے اس لیے سزا ہوئی اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عدم استتار من البول سے سزا کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ پیشاب کرتے ہوئے لوگوں کے سامنے کشفِ عورت کرتا تھا ۔ اس فریضہ کے ترک پر سزا ہوئی ۔

تتمہ | بخاری ص۳۵ ج۱ و مسلم ص۱۴۱ ج۱ کی روایات میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کھجور کی ٹہنی طلب کی اس کے دو حصے کرکے ایک حصہ ایک قبر پر اور دوسرا دوسری پر گاڑ دیا اور فرمایا لعلہ ان یخفف عنہما مالم ییبسا اوکما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام اور مسلم ص۴۱۸ ج۲ میں یہ لفظ بھی ہیں : فَاَحْبَبْتُ بشفاعتی ان یرفہ ذالک عنہما مادام الغُصْنان رطبتین ۔ یرفہ ای یخفف نوویؒ ص۴۱۸ ج۲ کہ میری شفاعت کے سبب سے عذاب میں تخفیف ہوگی ۔ جریدہ ظاہری علامت ہے ۔ عام محدثین کرامؒ مالم ییبسا کا معنیٰ یہی کرتے ہیں کہ تخفیف اس وقت تک ہوگی جب تک یہ خشک نہ ہوں گی اور یہ محض علامت تھی اصل سبب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت تھی اور مولانا حسین علی صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ٹہنیاں خشک بھی نہ ہونے پائیں گی کہ عذاب رفع ہوجائے گا ۔ کیونکہ صاحبِ قبر

مسلمان ہو پھر صحابی ہو اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام شفاعت کریں پھر بھی محض تخفیف ہو رفع نہ ہو، یہ بات سمجھ سے بالا ہے۔ الہام الباری ص۷۲ میں ہے۔ بل معناه لعلہ یخفف عنهما العذاب قبل ان یجئ نوبتہ یتیبسهما ثم لا یعود ابدًا۔ فتح الباری ج۱ ص۳۲۲ اور فتح الملہم ج۱ ص۲۵۶ میں ہے کہ امام قرطبیؒ (م ۶۷۱ھ) قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) اور خطابیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ وضع جریدتین آپ کی خصوصیت تھی لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بخاری ج۱ ص۱۸۱ میں آتا ہے کہ حضرت بریدہ اسلمیؓ نے وصیت کی تھی کہ میرے مرنے کے بعد میری قبر پر جریدہ گاڑ دینا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض صحابہؓ نے تخصیص نہیں سمجھی تھی۔

فائدہ ۱ امام نوویؒ شرح مسلم ج۱ ص۱۴۱ میں علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج۱ ص۸۷۷ اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ج۱ ص۲۵۷ میں لکھتے ہیں کہ روایت جریدتین سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ عند القبر قراءۃ قرآن و تسبیح وغیرہ سبب تخفیف عذاب ہے۔ ہمارے فقہاء احنافؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ عالمگیری ج۱ ص۱۶۷ میں ہے کہ ہمارے فقہاء احنافؒ امام محمدؒ کے قول پر ہیں کہ عند القبر قرآن پڑھنا درست ہے۔ اور البحر الرائق ج۲ ص۲۸۴ میں ہے والفتوٰی علی قول محمدؒ۔ اور علامہ سید احمد طحطاویؒ ص۴۱۳ میں اس مسئلہ میں حضرات فقہاء احنافؒ کا آپس میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عند القبر قراۃ القرآن مکروہ ہے اور ان کے نزدیک حدیث سے اس بارے کچھ ثابت نہیں ہے۔ آگے فرماتے ہیں: وقال محمدؒ تستحب لورود الآثار وهو المذهب المختار كما صرحوا به في كتاب الاستحسان انتهٰى۔ (تكلموا في قرأة القرآن عند القبور قال ابوحنيفةؒ يكره وقال محمدؒ لا يكره ومشائخنا اخذوا بقول محمدؒ واعتادوا اجلاس القارئ في المقابر وقرأة اٰية الكرسي وسورة الاخلاص والفاتحة وغير ذلك رجاء ان يونس الموتٰى. قاضي خان ج۱ ص۹۳)

فائدہ ۲ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج۱ ص۸۷۷ میں لکھتے ہیں کہ بعض جہلاً

نے جریدتین کی روایت سے قبور اولیاء پر پھول وغیرہ ڈالنے پر بھی استدلال کیا ہے ان سے کہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے گنہگاروں کی قبروں پر ٹہنیاں گاڑی تھیں تم ولیوں کی قبریں کیوں تلاش کرتے ہو؟

باب ما جاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم ص۱۲

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۹/۱ میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶۱/۱ میں اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۸۹/۲ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر جب تک اس نے طعام کھانا شروع نہ کیا ہو غسلِ خفیف ہوگا۔ لڑکی کا پیشاب پورے مبالغے کے ساتھ دھویا جائے گا۔ اور یہی مسلک علامہ عینیؒ نے امام سفیانؒ ثوری کا نقل کیا ہے۔
امام احمدؒ، امام شافعیؒ اور امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کا پیشاب دھویا نہ جائے گا بلکہ نضح اور رش کافی ہے۔ یعنی پانی چھڑکنا اور امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں پر نضح کافی ہے۔ (نیل الاوطار ص۵۹/۱)

امام صاحبؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱

بخاری ص۳۵/۱ میں روایت ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایک لڑکے نے پیشاب کر دیا جس نے کھانا شروع نہیں کیا تھا۔ فدعا بماءٍ فاتبعہ ایاہ آپ نے پانی منگوا کر اس پر خوب بہایا۔

دلیل ۲: مسلم ص۱۳۹/۱ میں روایت ہے۔ فدعا بماءٍ فصبّہ علیہ۔

دلیل ۳: صحیح ابو عوانہ ص۲۰۲/۱ میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر ایک لڑکے نے پیشاب کر دیا۔ فدعا بماءٍ فصبّہ علی البول یتبعہ ایاہ۔

دلیل ۴: طحاوی ص۴۷/۱ میں روایت ہے کہ آپؐ پر ایک لڑکے نے پیشاب کر دیا تو فرمایا پانی لاؤ فصبوا علیہ الماء ص۵۲۱ اور اسی صفحے میں یہ روایت بھی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر حضرت حسنؓ یا حضرت حسینؓ نے پیشاب کر دیا آپؐ نے پانی منگوایا فصبہ علیہ ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ صرف نضح اور رش پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ خوب پانی ڈالا گیا اور بہایا گیا اور یہی غسلِ خفیف ہے۔

امام شافعیؒ کی پہلی دلیل بخاری ص۳۵ ج۱ وغیرہ کی روایت ہے جس میں آتا ہے۔ نضح علیہ۔

جواب نضح بمعنی غسل ہے چنانچہ بخاری ص۳۶ ج۱ میں روایت ہے کہ حیض کے کپڑے کے بارے میں آپؐ سے سوال ہوا قال تحتہ ثم تقرصہ بالماء وتنضحہ بالماء اس مقام پر تنضح کے معنی شراح نے غسل ہی کے کیے ہیں اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ اور ابوداؤد ص۲۷ ج۱ میں روایت ہے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا انتضح فرجک۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۳ ج۱ میں اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس جگہ نضح سے مراد غسل ہے کیونکہ بالاتفاق مذی نجس ہے اور امام خطابیؒ معالم السنن ص۲۲۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نضح بول غلام میں نضح سے مراد غسل ہے۔ لکن بغیر مرس ولا دلک۔ یعنی ملنے اور رگڑنے کے بغیر۔

دلیل ۲: ترمذی ص۱۲ ج۱ کی یہی روایت ہے فدعا بماءٍ فرشہ علیہ۔

جواب ترمذی ص۲۰ ج۱ طبع مجتبائی میں باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب میں ایک حدیث کے یہ الفاظ ہیں ثم رشیہ وصلی فیہ قال الترمذی حسن صحیح۔ اس رش کا معنی بالاتفاق غسل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ رش بمعنی غسل آتا ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی ص۶۷ ج۱ میں ہے کہ کوئی شک نہیں کہ نضح اور رش بمعنی غسل آتے ہیں لیکن یہاں نہیں۔ (یہ مبارک پوری صاحبِ تحفہ کا مسلک ہے کیونکہ وہ غیر مقلد ہیں۔)

دلیل ۳: بخاری ص۳۵ ج۱ میں روایت ہے: لم یغسلہ۔

جواب مسلم ص۱۳۹ ج۱ میں اس روایت کے لفظ یوں ہیں ولم یغسلہ غسلاً تو نفی تاکید کی ہے۔ نفس غسل کی نہیں۔

لڑکی اور لڑکے کے پیشاب کا فرق اس فرق کی کئی وجوہ ہیں:
اوّل: ہدیۃ المجتنی ص۳۸ میں ہے کہ

لڑکے کا مبال تنگ ہوتا ہے، لڑکی کا کشادہ۔ اس سے جلدی میں پیشاب زیادہ آسکتا ہے لہٰذا اس کے دھونے میں شدت ہے۔

ثانیؔ۲: عورت کی طبیعت میں رطوبت زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے پیشاب زیادہ بدبودار ہوتا ہے بخلاف لڑکے کے۔

ثالثؔ۳: عورت کا مثانہ معدہ کے قریب ہوتا ہے قرب کی وجہ سے پیشاب میں بدبو زیادہ ہوتی ہے۔

رابعؔ۴: عورتیں حضرت حوا علیہا السلام کے مشابہ ہیں اور مرد حضرت آدم علیہ السلام کے جو کہ نبی ہیں۔ صحیح مسلک کی بنا پر فضلات انبیاء طاہر ہوتے ہیں۔ (جیسا کہ فتح الباری ص۲۱۸ ج۱، عمدۃ القاری ص۳۵ ج۳ وطبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۱۸۶ ج۶ میں ہے۔ واللفظ لہ وان فضلات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم طاھرۃ... الخ۔ اس لیے جو ان سے مشابہ ہیں ان میں تخفیف کی ہے۔ (فضلات کے طاہر ہونے کے باوجود وضو کرنا امر تعبدی ہے۔)

باب ماجاء فی بول مایؤکل لحمہ ص۱۲

قولہ ان ناسا من عرینۃ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک روایت میں من عرینۃ او عکل ایک میں من عرینۃ وعکل۔ ایک میں صرف عرینۃ اور ایک میں صرف عکل آتا ہے۔ روایات کی تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عرینۃ اور عکل دونوں قبیلوں کے لوگ آئے تھے۔ کہتے ہیں کہ ابو عوانہ ص اور طبرانی ص کی روایت میں ہے کہ چار عرینۃ کے اور تین عکل کے کل سات آدمی تھے اور بخاری ص۴۲۳ ج۱ کی روایت میں ہے ان رھطا من عکل ثمانیۃ۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ آٹھ آدمی تھے۔ حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چار عرینۃ کے تین عکل کے اور ایک کسی دوسرے قبیلہ کا تھا۔ ثمانیۃ تغلیباً کہا گیا۔

قولہ اشربوا من البانہا وابوالہا

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری صفحہ ۹۲۰ ج ۱ میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صفحہ ۲۶۹ ج ۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صفحہ ۶۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ[1] امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ رحمہم اللہ عزوجل فرماتے ہیں کہ ما یؤکل لحمہ کا پیشاب نجس ہے۔ العرف الشذی صفحہ ۶۶ میں ہے کہ ازبال کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی گوبر وغیرہ۔ اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی صفحہ ۷۴ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی یہی ہے (حافظ ابن حجرؒ نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے۔ فتح الباری صفحہ ۲۶۹ ج ۱) امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ اور امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ ما یؤکل اللحم کا بول پاک ہے۔ فیض الباری صفحہ ۳۲۵ ج ۱ میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیل الاوطار صفحہ ۶۱ ج ۱ میں ہے کہ شوافع میں سے ابن المنذرؒ، ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ اصطخریؒ اور رویانیؒ کا یہی مسلک ہے۔

امام صاحب ومن وافقہ کی دلیل ۱

الدارقطنی صفحہ ۴۷ ج ۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اور اختصار کے ساتھ یہ روایت مستدرک صفحہ ۱۸۳ ج ۱ میں بھی ہے۔ حاکمؒ اور ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح علیٰ شرط الشیخین۔ سبل السلام صفحہ ۱۲۴ ج ۱ میں ہے کہ یہ روایت صحیح الاسناد ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صفحہ ۲۶۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں صححہ ابنؒ خزیمۃ۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ یہ روایت جمیع ابوال کو شامل ہے کیونکہ الفاظ عام ہیں۔

دلیل ۲

الدارقطنی صفحہ ۴۷ ج ۱ میں حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا فتنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ امام دارقطنیؒ کہتے ہیں اسنادہ لا بأس بہ۔ امام سیوطیؒ الجامع الصغیر صفحہ ۹۱ ج ۱

[1] وقال الشوکانیؒ فی شرح حدیث تنزھوا من البول۔ والحدیث یدل علیٰ وجوب الاستنزاہ من البول مطلقاً من غیر تقیید بحال الصلوٰۃ والیہ ذھب ابوحنیفۃؒ وھو الحق۔ اھ نیل الاوطار صفحہ ۱۰۱ ج ۱۔

میں لکھتے ہیں صحیح ۔ وقال الشوکانی فی النیل ص ۱۰۴ ج ۱ اسنادہ حسن ۔

تیسری دلیل ۳ الترغیب والترہیب للمنذریؒ ص ۸۸ ج ۱ میں حضرت ابوامامہ الباہلیؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اتقوا البول فان عامۃ عذاب القبر منہ ۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ص باسناد لا بأس بہ اور مجمع الزوائد ص ۲۰۹ ج ۱ میں ہے ۔ رجالہ موثقون ولفظہ اتقوا البول فانہ اول مایحاسب العبد فی القبر ۔

چوتھی دلیل ۴ الدارقطنی ص ۴۷ ج ۱ اور الترغیب والترہیب ص ۸۶ ج ۱ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے اس کے الفاظ بھی یہ ہیں: اتقوا البول فان عامۃ عذاب القبر منہ ۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: المحفوظ المرسل ۔

پانچویں دلیل ۵ وفی مسند البزار عن عبادۃؓ بن الصامت سألنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن البول فقال اذا مسکم شیء فاغسلوہ فانی اظن ان منہ عذاب القبر واسنادہ حسن ۔ نیل الاوطار ص ۱۰۰ ج ۱

فائدہ البحر الرائق ص ۱۱۴ ج ۱ میں لکھا ہے کہ پیشاب سے بچنے کا تعلق قبر سے یوں ہے کہ قبر آخرت کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اور پیشاب طہارت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے ۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ ومن وافقہٗ کی پہلی دلیل ۱

یہی حدیث عرنیہ ہے ۔ ترمذی ص ۱۲ ج ۱

جواب ۱ علامہ عینیؒ ص ۹۲ ج ۲ عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں کہ اس مقام پر شرب بول کا حکم ضرورتِ تداوی کی بناء پر تھا اور وحی کے ذریعے اس کے ساتھ شفا ہونے کا علم آپؐ کو ہوگیا تھا ۔ ضرورت اور غیر ضرورت کی حالت جدا ہوتی ہے جیسے اکل میتہ وغیرہا بحالتِ اضطرار درست ہے ویسے نہیں ۔

جواب ۲ دوسرا جواب علامہ عینیؒ ہی نے یہ دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دلیل نسخ یہ ہے کہ اس میں مثلہ کا ذکر ہے اور بعد میں آپؐ نے مثلہ سے منع فرمایا تھا چنانچہ ابوداؤد ص ۶ ج ۲ میں روایت ہے ۔ حضرت سمرۃؓ بن جندب اور عمرانؓ بن الحصینؓ فرماتے

ہیں ۔ کان علیہ السلام یحثنا (برانگیختہ کرتے تھے) علی الصدقۃ وینھانا عن المثلۃ ۔ وفی موارد الظمآن ص۳۶۲ وعن عمران بن الحصینؓ فان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقوم فینا فیأمرنا بالصدقۃ وینھانا عن المثلۃ ۔ انتہیٰ ۔

جواب ۳ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں شربِ بول کا حکم نہیں دیا تھا اور اس کے لیے بخاری ص۲۲۳ ج۱ اور ص۱۰۰۵ ج۲ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں ۔ فقالوا یا رسول اللہ ابغنا رسلاً (ہمارے لیے دودھ والا جانور تلاش کریں) فقال ما اجد لکم الا ان تلحقوا بالزود فانطلقوا فشربوا من ابوالھا والبانھا ۔ الحدیث ۔ تو اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے صرف دودھ مانگا تھا ۔ اگلی کارروائی شربِ بول والی انھوں نے اپنی مرضی سے خود کی تھی ۔ باقی اشربوا من ابوالھا والبانھا بعض رواۃ کی اپنی تعبیر ہے ۔

جواب ۴ ہدیۃ المجتبیٰ ص۳۸ میں ہے کہ یہ عبارت سقیتھا تبناً وماءً بارداً کے قبیل سے ہے اس کا مطلب جیسا کہ امام ابنِ ہشامؒ نے مغنی اللبیب ص۱۹۳ ج۱ میں لکھا ہے کہ دو جملوں کا آپس میں فی الجملہ کچھ نہ کچھ تعلق ہو ۔ ایک کا عامل ذکر کر دیا جائے اور دوسرے کا چھوڑ دیا جائے اس لیے کہ سامعین خود بخود سمجھ لیں گے ۔ جیسے سقیتھا تبناً وماءً بارداً میں سقیت ، ماءً بارداً سے متعلق ہے اور تبنا کا عامل علّفت ہے اسے علفتھا تبنا ۔ دوسری مثال انھوں نے یہ دی ۔

؎ قالوا اقترح شیئاً نجد لک طبخہ قلت اطبخوا لی جبۃ وقمیصاً

مطلب یہ ہے اطبخوا لی طعاماً وخیطوا لی جبۃ وقمیصاً ایک کا معمول اور دوسرے کا عامل چھوڑ دیا گیا ہے ۔ اس لحاظ سے حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اشربوا من البانھا واطلوا من ابوالھا ۔ یعنی پیشاب کو پیٹ پر لیپ کرو ۔

امام مالکؒ کی دوسری دلیل ۲ نیل الاوطار ص۴۲ ج۱ میں روایت ہے ۔ حضرت جابرؓ نے فرمایا : قال النبی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم لا بأس ببول مایؤکل لحمہ۔

جواب اسکی سند میں عمرو بن حصین عقیلی ہے۔ ائمہ جرح کی اس پر کڑی تنقید ہے، تہذیب التہذیب صہ ۲۱ ج ۸ میں اسکا طویل ترجمہ موجود ہے۔ اور تہذیب صہ ۹ ج ۹ میں ہے کان کذابا۔ نیز اسکی سند میں یحیٰی بن العلاء ابوعمرو البجلیؒ الرازی ہے۔ قال احمدؒ کذاب (نیل الاوطار صہ ۶۱ ج ۱) وقال احمدؒ بن حنبلؒ کذاب یضع الحدیث وقال ابن عدیؒ احادیثہ موضوعات (تہذیب صہ ۲۶۱ ج ۱۱ وصہ ۲۶۲ ج ۱۱ مصلم)

تیسری دلیل ۳ نصب الرایہ صہ ۱۲۵ ج ۱ میں ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا۔ قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا بأس ببول مایؤکل لحمہ۔

جواب اس کی سند میں سوار بن مصعب راوی ہے۔ زیلعیؒ نقل کرتے ہیں: قال احمدؒ والنسائیؒ وابن معینؒ متروک الحدیث اور بھی اس پر جرح ہے۔ (دیکھئے لسان المیزان صہ ۱۲۸ ج ۳)

فائدۃ التداوی بالحرام اس میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہے۔ امام طحاویؒ (دراجع صہ ۵۴ ج ۱) فرماتے ہیں کہ شراب کے بغیر باقی چیزوں سے اشد مجبوری میں بشرطیکہ نعم البدل نہ ہو تداوی بالحرام درست ہے۔ بحوالہ تحفۃ الاحوذی صہ ۸ ج ۱ اور البحر الرائق صہ ۳۲۳ ج ۱ میں ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ تداوی بالحرام درست نہیں لیکن مولانا سیّد انور شاہ صاحب العرف الشذی صہ ۶۶ میں لکھتے ہیں کہ شامی صہ ۲۹۸ ج ۴ میں ہے کہ عند الضرورۃ تداوی بالحرام درست ہے اور مصفّیٰ صہ ۲۰۶ ج ۲ میں ہے۔[۱]

---

[۱] وعبارتہ۔ باب جواز معالجۃ المرض بالدواء۔ مترجم گوید برھمیں است اتفاق مسلمانان کہ ھیچ باک نیست بمعالجہ امراض بدواء ومختلف اند در تداوی بچیزے کہ نجس باشد واکثرے جائز داشتہ دواء کردن بآں مگر خمر کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم در باب خمر فرمود انہا لیست بدواء ولکنہا داء ورخصت داد در شرب بول شتران چنانچہ جماعۃ عرنیین را تجویز فرمود ونزدیک بعضے جائز نیست تداوی بچیز نجس مطلقاً از جہت نہی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم از دواء خبیث ومراد بآں خبیث نجاست است وبعضے دیگر مراد داشتند خبیث از جہت طعم وسورا۔ (مصفّیٰ صہ ۲۰۶ ج ۲ ط مجتبائی دہلی)

داکثرے جائز داشتہ دوا کردن باں مگر خمر... الخ۔

باب ماجاء فی الوضوء من الریح ص۱۲

تمام علماء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ خروج ریح سے وضو ٹوٹ جاتا ہے امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۵ ج۱ میں لکھتے ہیں باجماع المسلمین لیکن اس حدیث کے بظاہر الفاظ (لا وضوء الا من صوت او ریح) اس کو چاہتے ہیں کہ اگر صوت اور ریح نہ ہو تو پھر وضوء نہ کرنا پڑے گا۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صوت اور ریح کے لفظ سے تیقن مراد ہے کیونکہ آدمی جب خروش بہرا ہو تو آواز نہیں سنے گا اور اگر اخشم بیماری سے جس کی قوت شامہ ختم ہو چکی ہو تو ریح بھی نہیں پائے گا حالانکہ دوسرے لوگ صوت سنیں گے اور ریح بھی پائیں گے۔ ترمذی میں ہے۔ حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیہ وھذا قول ابن المبارکؒ (الترمذی ص۱۳۔)

مبارک پوری تحفۃ الاحوذی ص۷۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام محی السنۃؒ شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ حتی یسمع صوتا او یجد ریحا سے تیقن مراد ہے۔ اس معنی کے لیے حدیث میں کئی قرائن ہیں۔ ابوداؤد ص۶۷ ج۱ میں حدث کی تفسیر میں روایت ہے: فقیل ما یحدث؟ فقال یفسو اَوْ یضرط۔ فسا یفسو کے معنی خروج الریح من غیر صوت۔ اور ضرط کے معنی ہیں خروج الرّیح مع الصوت۔ اور نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۱ میں ہے حضرت ابوہریرۃؓ سے پوچھا گیا: ما الحدث؟ فقال فساء او ضراط۔ اور ابوداؤد ص۱۴۲ ج۱ میں طلقؓ بن علی کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا فسا احدکم فی الصّلوٰۃ فلیتوضأ ولیعد الصّلوٰۃ۔

اور موارد الظمآن ص۳۱۶ میں حضرت طلقؓ بن علی ہی کی روایت ہے ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: الرجل یکون منہ الریحۃ؟ تو وضوء کرے یا نہ کرے تو فرمایا: اذا فسی احدکم فلیتوضأ او کما قال۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ اگر بغیر صوت کے بھی ریح نکلے تب بھی وضوء ٹوٹتا ہے۔

اور نصب الرایۃ ص۳۷ج۱ میں روایت ہے ما یخرج من السبیلین ففیہ الوضوء او کما قال تو بغیر صوت کے جو ریح نکلتی ہے وہ بھی ما یخرج من السبیلین کا مصداق ہے۔ ان احادیث کے پیش نظر محدثین نے لا وضوء الا من صوت او ریح سے تیقن مراد لی ہے۔

فائدہ اولیٰ سبل السلام ص۹۸ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: یأتی احدکم الشیطان فینفخ فی الیتہ یخیل الیہ انہ خرج منہ ریح فلا یخرج وفی روایۃ فلا ینصرف حتّٰی یجد ریحا او یسمع صوتا او کما قال۔ امیر یمانیؒ ص۱۰۰ج۱ میں لکھتے ہیں اخرجہ البزار۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۸۰ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مجمع الزوائد ص۲۴۲ج۱ میں ہے رجالہ رجال الصحیح اور تحفہ کے اسی صفحہ میں ہے کہ ابن ماجہ ص۳۹ میں اختصار کے ساتھ اور مسند ابی یعلیٰ میں تفصیل کے ساتھ روایت ہے (وعن ابی سعید الخدریؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال ان الشیطٰن یأتی احدکم وھو فی صلواتہ فیمد شعرۃً من دبرہ فیرٰی انہ قد احدث فلا ینصرف حتّٰی یسمع صوتًا او یجد ریحاً۔ رواہ ابو یعلیٰ ورواہ ابن ماجہ (ولفظ ابن ماجہ عن ابی سعید ن الخدریؓ قال سئل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن التشبہ فی الصلوٰۃ فقال لا ینصرف حتّٰی یسمع صوتًا او یجد ریحًا) باختصار وفیہ علی بن زید اختلف فی الاحتجاج بہ مجمع الزوائد ص۲۴۲ج۱) کہ شیطان آکر نمازی کی دبر سے بال کھینچتا ہے۔ فیمد شعرۃ من دبرہ۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہوا نکلی۔ فرمایا اس قسم کے شک میں نہ پڑنا۔

فائدہ ثانیہ ۲ قولہ وقال اذا خرج من قبل المرأۃ الریح معارف السنن ص۲۸۲ج۱ میں ہے کہ احنافؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔ عورت مفضاۃ ہو یعنی جس کا اگلا اور پچھلا

مقام پھٹ کر ایک ہو چکا ہو تو اس پر وضوء واجب ہے اور غیر مفضاۃ ہو تو چونکہ جو ہوا قبل سے نکلتی ہے وہ محلِ نجس سے نہیں آتی اس میں اختلاف ہے۔ احتیاط اسی میں ہے کہ وضوء کر لینا چاہیئے۔ ولفظہ واختلف فیہ اقوال الحنفیۃ ففی قول یجب فی القبل دون الذکر وفی قول لا یجب فیھما لانہ اختلاج لا ریح واختارہ ابن الھمام وفی قول یجب فی ریح القبل اذا کانت المرأۃ مفضاۃ راجع السعایۃ وشرح الھدایۃ۔

باب الوضوء من النوم ص۱۳

بحالتِ نوم وضوء کے ٹوٹنے کے سلسلہ میں امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۳ ج۱ میں امیر یمانیؒ سبل السلام ص۹۳ ج۱ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۰ ج۱ میں ۸ مذہب نقل کرتے ہیں، علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۸۶۵ ج۱ میں مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۲۸۳ ج۱ میں نو مذہب نقل کرتے ہیں۔ لیکن ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصولی طور پر تین مذہب ہیں۔

اوّل ص۱ — نیند کسی حال میں بھی ناقضِ وضوء نہیں قیاماً وقعوداً واضطجاعاً حالتِ صلوٰۃ ہو یا نہ ہو۔ ابنِ رشدؒ نے ان بزرگوں کے نام نہیں بتلائے لیکن حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ میں نقل کرتے ہیں کہ یہ مذہب حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور ابن المسیبؒ کا ہے۔

ثانی ۲ — نیند ہر حال میں ناقض ہے۔ ابنِ رشدؒ نے ان کے نام بھی نہیں لیے لیکن امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۶۳ ج۱ میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۸۶۴ ج۱ میں ان کے نام بتائے ہیں۔ اسحٰقؒ بن راہویہؒ، حسن بصریؒ، امام ابوبکرؒ بن المنذرؒ، امام المزنیؒ اور ابو عبید قاسمؒ بن سلامؒ وغیرہ۔

ثالث ص۳ — نومِ کثیر جس میں مقعد زمین پر نہ رہ سکے ناقض ہے اور قلیل جس میں مقعد زمین پر ٹکی رہے ناقض نہیں۔ ابن رشدؒ نے ان کے نام بھی نہیں لیے

لیکن معارف السنن ص۲۸۳ ج۱ میں لکھا ہے کہ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور حمادؒ بن ابی سلیمانؒ کا ہے۔ علامہ عینیؒ نے امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب بتایا ہے۔
وقال الترمذیؒ فی ص۱۲ ج۱ وبہ یقول الثوریؒ وابن المبارکؒ واحمدؒ۔ اھ۔

گروہ اوّل کی دلیل ۱ بخاری ص۹۳۴ ج۲ اور مسند احمد ص۳۶ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نام ثم قام فصلّی ولم یتوضأ اور ترمذی ص۱۲ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت کہ انہ رأی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نام وھو ساجد حتّی غطّ او نفخ ثم قام یصلی ولم یتوضأ بھی ان کی دلیل ہے۔

الجواب آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اس نیند پر عام لوگوں کی نیند کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ آپ کی نیند ناقضِ وضوء نہ تھی۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۳۸ ج۱ میں، امام خطابیؒ معالم السنن ص۲۵۱ ج۱ میں، امیر یمانیؒ غیر مقلد سبل السلام ص۹۲ ج۱ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۱ ج۱ میں، مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص٦٧ میں مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۲۴۱ ج۲ میں اور مولانا محمد زکریا اللامع الدّاری ص۸۲ ج۱ میں صراحت سے لکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی نیند ناقضِ وضوء نہ تھی۔

اعتراض اس مسلک پر اعتراض ہوگا کہ اگر آپ کی نیند ناقض نہ تھی تو لیلۃ التعریس وغیرہ اور متعدد مقامات میں وقت نکل گیا۔ آپ کو پتہ نہ چلا اور کبھی آپؐ سواری سے نیچے گرنے کو ہوتے تھے بعض صحابہؓ (حضرت ابوقتادہؓ) نے آپؐ کو تھاما معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند بھی ناقض تھی اور دل سوجاتا تھا۔

جواب اس کا جواب جس پر محدثینؒ نے اعتماد کیا ہے۔ نووی شرح مسلم ص۲۳۸ ج۱ میں، معالم السنن ص۲۵۱، ۲۵۲ ج۱ میں اور فتح الباری ص۲۵۳ ج۱ میں یہ ہے: واللفظ للنووی: فان قیل کیف نام النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن صلوٰۃ الصبح حتّی طلعت الشمس مع قولہ علیہ السّلام ان عینیّ تنامان ولا ینام قلبی۔
(وفی مسند احمد ص۲۲۵ ج۱ مرفوعًا تنام عینای ولا ینام قلبی اور بخاری ص۲۵ ج۱

میں ہے: ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم تنام عینہ ولا ینام قلبہ) فجوابہ من وجھین اصحھما واشھرھما انہ لا منافاۃ بینھما لان القلب انما یدرک الحسیات المتعلقۃ بہ کالحدث والالم ونحوھما ولا یدرک طلوع الفجر وغیرہ مما یتعلق بالعین وانما ذلک یدرک بالعین والعین نائمۃ وان کان القلب یقظان۔ والثانی انہ کان لہ حالان احدھما ینام فیہ القلب وصادف ھذا الموضع والثانی لا ینام وھذا ھو الغالب من احوالہ وھذا التاویل ضعیف والصحیح المعتمد ھو الاول انتھی۔

اعتراض فتح الباری ص۲۵۳ ج۱ اور فتح الملہم ص۲۲۱ ج۲ میں یہ اعتراض لکھا ہے کہ یہ بات سمجھ سے بالا ہے کہ آپ نے سحری کے وقت سے سونا شروع کیا ہو اور سورج بھی چڑھ آیا ہو اتنے طویل وقت میں دل بھی بیدار رہا ہو اور پتہ بھی نہ چلے۔

جواب انہی دو کتابوں میں ساتھ ہی یہ جواب لکھا ہے کہ بعض اوقات جیسے بحالت بیداری آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قلب مبارک وحی میں مستغرق رہتا تھا بعض دفعہ بحالتِ نوم بھی کافی کافی وقت ممکن ہے کہ مستغرق رہے۔ اس لیے حضرات صحابہ کرام رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہم آپؐ کو نہ جگاتے تھے تاکہ وحی میں خلل نہ ہو۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۸۶۲ ج۱ میں یہ جواب نقل کر کے آگے لکھتے ہیں کہ آپؐ کی نیند غیر ناقض تھی۔ سواء کان مضطجعا او غیر مضطجع۔

دلیل ۲ بخاری ص۳۴ ج۱ میں روایت ہے۔ آپؐ نے فرمایا اذا نعس احدکم وھو یصلی فلیرقد حتی یذھب عنہ النوم فان احدکم اذا صلی وھو ناعس لا یدری لعلہ یستغفر فیسب نفسہ۔

جواب اس روایت سے عدم وضوء پر استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں عدم وضوء کی تصریح نہیں صرف اس قدر ثابت ہے کہ نیند کا غلبہ ہو جو عموماً رات کو تہجد کے وقت ہوتا ہے تو سو جائے اور پھر قاعدہ کے مطابق اُٹھ کر

نماز پڑھے اور اگر اس مقام پر نیند کو ناقض نہ بھی مانا جائے تو وہ ایسی نیند ہے جو ناقض نہیں۔ کما سیأتی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دلیل ۳ ترمذی ص۱۲ ج۱ کی روایت ہے کہ کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلون ولا یتوضأون اور یہ روایت مسلم[1] شریف ص۱۶۳ ج۱ میں بھی ہے۔

جواب زیلعیؒ نصب الرایہ ص۴۴ ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ نیند حالت تربع کی تھی۔ بقول علامہ زیلعیؒ اس کی دلیل ابوداؤد ص۲۳ ج۱ کی روایت حتّٰی تخفق رؤسھم ہے اور یہ روایت دال علی التربع ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل ۱ اذا قمتم الی الصلوٰۃ کی تفسیر میں زیدؒ بن اسلمؒ تابعیؒ فرماتے ہیں کہ اذا قمتم من النوم ہے۔

دلیل ۲ ترمذی ص۱۴ ج۱ میں صفوانؓ بن عسال کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین دن تین رات موزے مت نکالو الّا من جنابۃ ولکن من غائط وبولٍ ونومٍ اس میں بھی لفظ نوم ہے جس سے معلوم ہوا کہ نوم مطلقاً ناقضِ وضوء ہے۔

جواب دوسرے صحیح دلائل سے ثابت ہے کہ اس سے وہ نیند مراد ہے جو کہ ناقض ہے نہ کہ ہر نیند۔ مثلاً تربع کی حالت کی۔

امام صاحبؒ ومن وافقہؒ کی دلیل ترمذی ص۱۲ ج۱ کی روایت ہے جس میں ہے اذا اضطجع استرخت مفاصلہ، علت استرخاء مفاصل ہے۔ فتح الملہم[2] ص۵۰۰ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت مسند احمد ص۲۵۶ ج۱ اور ابو یعلی

---

[1] ومع فتح الملہم ص۵۰۰ ج۱۔

[2] ولفظہ وبحدیث ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لیس علی من نام ساجداً وضوء حتّٰی یضطجع فاذا اضطجع استرخت مفاصلہ۔ رواہ احمد (فی مسندہ ص۲۵۶ ج۱) وابو یعلی (فی مسندہ ص۱۲۵ ج۲) وابن ابی شیبۃ فی مسندہ ص۱۳۲ ج۱) ورجالہ موثقون کما فی مجمع الزوائد انتھی۔ فتح الملہم ص۵۰۰ ج۱

میں بھی ہے اور علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں : رجالہ موثقون ۔

ضروری نوٹ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی نیند بھی ناقض تھی۔ الفاظ یہ ہیں فقلت یارسول اللہ انک قد نمت۔ آپؐ نے فرمایا : ان الوضوء لا یجب الاّ علیٰ من نام مضطجعًا۔ ترمذی ص۱۲ ج۱ ۔ چونکہ نبی علیہ السّلام کا یہ ارشاد سوال کے بعد ہے ۔ اس سے پتہ چلا کہ نبی علیہ السّلام کی نوم بھی ناقض ہے یہاں اسلیئے ناقض نہیں تھی کیونکہ حالتِ اضطجاع نہ تھی۔

جواب مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۶۶ میں فرماتے ہیں کہ آپؐ اگر اس مقام پر یہ فرماتے کہ میری نیند ناقض نہیں تو اس میں عوام کا کچھ فائدہ نہ ہوتا۔ آپ کی نیند کے ناقض نہ ہونے کی بات اپنی جگہ ثابت ہے ۔ آپ نے اسلوبِ حکیم کے طور پر عوام کے لیے ضابطہ اور قاعدہ بیان فرمایا : ان الوضوء لا یجب الاّ علیٰ من نام مضطجعًا ۔ (اسلوبِ حکیم یہ ہے کہ سوال وجواب میں مطابقت نہ ہو عمومی فائدہ ملحوظ ہو ۔)

بابُ الوضوءِ ممّا غیرت النّار ص۱۲

علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۷ میں امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۶ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابتدائی دور میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں مما مست النار کی وجہ سے وضوء کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف تھا۔ لیکن اس کے بعد تقریباً سب ہی کا اتفاق ہوگیا کہ ممّا مسّتِ النار سے وضوء نہیں اور لکھتے ہیں کہ حضرات خلفاء راشدینؓ کا بھی اس پر عمل تھا اور ائمہ اربعہؒ کا بھی اس پر اتفاق ہے۔ چنانچہ علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں وعلیہ فقہاء الامصار ۔ خلفاء راشدینؓ میں سے تین کا عمل مؤطا امام مالکؒ ص۹ میں اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کا عمل موارد الظمآن ص۷۹ میں ہے ۔ جن حضرات نے

اختلاف کیا تھا۔ الحازمیؒ کتاب الاعتبار صـ۴۸ میں لکھتے ہیں کہ ان میں حضرت ابن عمر حضرت ابوطلحہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابوہریرہ، حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام زہری رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

ترکِ وضوء والے حضرات کی دلیل

ترکِ وضوء والے اپنی دلیل میں حضرت جابرؓ کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جو ابوداؤد صـ۲۵ ج۱، نسائی صـ۲۲ ج۱، طحاوی صـ۴۰ ج۱ (وفی نسخۃ اخریٰ صـ۳۵) سنن الکبریٰ صـ۱۵۶ ج۱ اور منتقی ابن جارود صـ۲۲ میں یوں آتی ہے۔ کان اخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ترك الوضوء مما مست النار۔ امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۵۶ ج۱ میں لکھتے ہیں وھو حدیث صحیح اخرجہ ابوداؤدؒ و النسائیؒ وغیرھما من اصحاب السنن باسانیدھم الصحیحۃ۔ حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ فتح الباری صـ۲۵۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ صححہ ابن خزیمۃؒ وابن حبانؒ وغیرھما اور اسی صفحہ میں حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ اس روایت میں جو امرین کا لفظ ہے اس سے مقابل نہی امر مراد نہیں۔ بلکہ شان، حال اور فعل مراد ہے۔

دوسرے حضرات کا استدلال

اس روایت سے استدلال ہے: الوضوء مما مست النار۔ ترمذی صـ۱۲ ج۱۔

جواب ۱ یہ منسوخ ہے۔ کما مرّ آنفًا۔

جواب ۲ خطابیؒ معالم السنن صـ۱۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وضوء مما مست النار سے وجوب مراد نہیں۔ استحباب مراد ہے۔ انتہیٰ۔ پہلے گزرا ہے کہ وضوء علی الوضوء مستحب ہے جب کہ درمیان میں عبادت ادا کی ہو یا مجلس بدل ہو۔

جواب ۳ اس مقام پر وضوء لغوی مراد ہے۔ اے غسل الیدین والفم۔ اس پر بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وضوء سے لغوی نہیں بلکہ شرعی وضوء ہی مراد ہے۔ جواب یہ ہے کہ وضوء کا اطلاق لغوی وضوء پر بھی ہوا ہے اس کی پہلی دلیل ابوداؤد صـ۱۴۲ ج۱، مسند طیالسی صـ۹۱، مستدرک حاکم صـ۱۰۶ ج۴ اور ترمذی صـ۷ ج۲ میں حضرت سلمان فارسیؓ

کی روایت ہے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا: برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوٗ بعدہ۔ اس مقام پر محدثینؒ وضوء سے ہاتھ اور منہ دھونا ہی مراد لیتے ہیں۔

دوسری دلیل ۲ ترمذی ص ۸ ج ۲، کنزالعمال ص ۱۲۱ ج ۵ اور مشکوٰۃ ص ۳٦۷ ج ۲ میں عکراشؓ بن ذویب کی روایت ہے جس میں یہ لفظ ہیں فغسل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجہہ وذراعیہ ورأسہٗ وقال یاعکراش ھٰذا الوضوء مما غیرت النار۔

تیسری دلیل ۳ مجمع الزوائد ص ۲۵۲ ج ۱ میں حضرت معاذؓ بن جبل کی روایت ہے کہ کھانا کھا لینے کے بعد نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے امر بغسل الیدین والفم للتنظیف۔

چوتھی دلیل ۴ مجمع الزوائد ص ۲۴۹ ج ۱ میں حضرت عبدالرحمٰن بن غنم الاشعریؓ کی روایت ہے کہ میں نے حضرت معاذؓ سے پوچھا۔ ھل کنتم توضأون مما غیرت النار۔ انھوں نے فرمایا کہ جب ہم کھانا کھا لیتے تو نغسل ایدینا ووجوھنا وکنا نعد ھٰذا وضوءً۔ (ہم اس کو وضو سمجھتے تھے) ولفظہٗ نعم اذا اکل احدنا مما غیرت النار غسل یدیہ وفاہ فکنا نعد ھٰذا وُضوءً۔ ان تمام روایات سے پتہ چلا کہ کتب احادیث میں وضوء کا لفظ لغوی وضوء پر بھی بولا گیا ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا انکار باطل اور بے معنی ہے۔

فائدہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۲۵۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن مہلبؒ نے شرح البخاری میں لکھا ہے کہ اہلِ عرب نظافت اور طہارت کے زیادہ عادی نہ تھے۔ آپؐ نے مما مسّت النّار کے کھانے کے بعد وضوء کا حکم دیا تاکہ انھیں کچھ نہ کچھ نظافت کی عادت پڑ جائے۔ اور فتح الملہم ص ۴۸۸ ج ۱ میں ہے کہ امام شعرانیؒ نے میزان الکبریٰ ص ۱۲۲ ج ۱ میں لکھا ہے کہ نار چونکہ مظہر عذابِ خداوندی ہے اس لیے آگ پر پکائی ہوئی چیز کھانے کے بعد التبرید بالماء مناسب ہے اور اسی

صفحہ پر مولانا عثمانیؒ حافظ ابن القیمؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں : کہ چونکہ شیطان کی خلقت نار سے ہوئی ہے تو جو چیز آگ پر پکی ہوگی اُس میں کچھ نہ کچھ اثراتِ نار تو ہوں گے تو بذریعہ پانی اس کا ازالہ کیا گیا تاکہ مشابہت نہ رہے ۔

حضرت امام الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ حجۃ اللہ البالغۃ صـ۱۷۷ج۱ میں لکھتے ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد انسان کو ارتفاق کامل (انتفاع کامل) حاصل ہوتا ہے اور اس وجہ سے وہ فرشتوں سے دُور ہو جاتا ہے ۔ کیونکہ وہ کھاتے پیتے نہیں تو اس موقع پر شریعت نے وضوء کا حکم دیا تاکہ فرشتوں سے جو مشابہت کٹ گئی ہے وہ عود کر آئے ۔ مما مست النار سے وضوء کی یہ حکمتیں تھیں جب واجب اور غیر منسوخ تھا یا بقول خطابیؒ اب بھی بحالتِ استحباب ہے ۔

باب الوضوء من لحوم الابل صـ۱۳

امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۵۸ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علماءؒ کا مسلک یہ ہے کہ لحومِ اِبل کے استعمال کی وجہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور لکھتے ہیں کہ خلفاء اربعہؓ کا یہی مسلک تھا ۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ ، اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا مسلک (جیسا کہ ترمذی صـ۱۲ج۱ میں ہے اور امام نوویؒ نے بھی تصریح کی ہے) یہ ہے کہ وضوء ٹوٹ جاتا ہے ۔ علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۳۹ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کے علاوہ طائفۃ من اھل الحدیث کا بھی یہی مسلک ہے ۔ اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۲۰ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابوبکرؒ بن المنذرؒ ، ابن خزیمہؒ اور ابوبکر البیہقیؒ کا بھی یہی مسلک ہے حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ فتح الباری صـ۲۴۸ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ خزیمہؒ کا (جو شوافع حضرات کے محدث ہیں) بھی یہی مسلک ہے ۔

جمہور کی دلیل امام نوویؒ نے شرح مسلم صـ۱۵۸ج۱ میں یہ دلیل دی ہے کہ ترک الوضوء مما مست النار کی حدیث اس کی بھی ناسخ ہے لیکن ساتھ ہی لکھتے ہیں کہ لحومِ اِبل والی روایت مخصوص

ہے اور یہ عام ہے تو اس صورت میں نسخ مشکل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ باقی افراد منسوخ ہوں اور یہ منسوخ نہ ہو لیکن جمہور کی طرف سے پیش کی گئی یہ دلیل صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ امام موفق الدین ابن قدامۃ الحنبلیؒ نے مغنی صہ ۱۸۳ ج ۱ میں لکھا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے ولو کان نیًّا... الخ۔ (واضح رہے کہ حنابلہؒ کے ہاں مغنی کی وہی پوزیشن ہے جو احنافؒ کے ہاں ہدایہ کی ہے) اس سے معلوم ہوا کہ علت مسِّ نار نہیں اکلِ لحم ہے کیونکہ کچا گوشت کھانے سے بھی وضوء ٹوٹے تو علت مسِ نار تو نہ ہوئی۔

امام احمدؒ و من وافقہؒ کی دلیل ۱ ترمذی صہ ۱۲ ج ۱ میں حضرت براءؓ بن عازبؓ کی یہ روایت ہے۔ سئل علیہ السلام عن الوضوٗ من لحوم الابل فقال توضأ وامنہا۔

دلیل ۲ حضرت جابرؓ بن سمرۃ کی روایت ہے جو اسی مضمون کی مسلم صہ ۱۵۸ ج ۱ میں آتی ہے۔

دلیل ۳، ۴ حضرت اسیدؓ بن حضیر اور ابن عمرؓ کی روایات ہیں جو ابنِ ماجہ صہ ۳۸ میں آتی ہیں۔ ان روایات سے ثابت ہوا کہ لحومِ ابل کے استعمال کرنے کے بعد وضوء کرنا پڑتا ہے۔

جواب مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صہ ۴۹ ج ۱ میں ان روایات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ان حدیثوں میں وضوء وجوب کے لیے نہیں کیونکہ مجمع الزوائد صہ ۲۵ ج ۱ میں حضرت سمرۃ سوائیؓ کی روایت آتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ہم نے کہا کہ ابنا اٰخلٌ بادیۃٍ وماشیۃٍ فہل نتوضأ من لحم الابل والبانہا قال نعم اوکما قال۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: اسنادہ حسن انشاء اللہ تعالیٰ۔ مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ البانِ ابل سے وضوء کا لازم نہ ہونا سب کا اتفاقی مسئلہ ہے تو اسی طرح لحومِ ابل کا بھی یہی حکم ہوا اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی صہ ۸۴ ج ۱ میں اور مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود صہ ۱۱۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ البانِ ابل کے استعمال سے

وضوء کے نہ ہونے پر اجماعِ اُمّت ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ میں طبرانی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ آپ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: مضمضوا من اللبن اور ابنِ ماجہ ص۳۸ میں حضرت سہلؓ بن سعد کی روایت کے لفظ یہ ہیں: مَضْمِضُوا مِنَ اللَّبَنِ فَاِنَّ لَہٗ دَسَمًا اور حضرت امّ سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: اذا شربتم اللبن فمضمضوا فانّ لہ دسمًا۔ ابنِ ماجہ ص۳۸۔ حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسنادھما حَسَنٌ توجیہ ان روایتوں میں شربِ لبن کے بعد مضمضہ لازم اور ضروری نہیں صرف مستحب ہے۔ اسی طرح لحومِ ابل کے بعد بھی ضروری نہیں بلکہ مستحب ہے اور فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں اور ابن عباسؓ خود راوی حدیث ہیں کہ انھوں نے دودھ پیا اور پھر مضمضہ کیا اور پھر فرمایا لو لم اتمضمض ما بالیت۔ (یعنی اگر میں مضمضہ نہ کرتا تب بھی پرواہ نہ کرتا) اور حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد ص۲٦ ج۱ میں بسندِ حسن حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے شرب لبنا فلم یتمضمض ولم یتوضأ اور خطابیؒ معالم السنن ص۱۳٦ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ لحومِ ابل کے استعمال کے بعد وضوء مستحب ہے، یا وضوء لغوی مراد ہے۔ یعنی غسل الیدین والفم۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۹۰ ج۱ میں حافظ ابن القیمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ لحومِ ابل کے بعد حکمتِ وضوء یہ ہے کہ اونٹ آگ سے پیدا کیا گیا ہے یعنی اس کا مادہ ناری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گرم علاقوں میں کثرت سے ہوتا ہے اور خوش رہتا ہے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک روایت میں ہے: الابل من الشّیٰطین۔ یعنی ان کا مادہ ناری ہے آگے لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ وسئل عن الصّلوٰۃ فی مبارک الابل فقال لا تصلوا فیھا فانھا من الشیاطین ... الخ۔ وفی موارد الظمآن ص۱۰۲ عن عبد اللہؓ بن مغفل قال قال رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلوا فی معاطن الابل فانھا خلقت من الشیٰطین.. انتہٰی۔ وفی موارد الظمآن ص۱۰۹ عن عمرو الاسلمیؓ قال قال

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علیٰ ظھر کل بعیر شیطان فاذا رکبتموھا فسموا اللہ ولا تقصروا عن حاجتکم ۔ انتھی ۔ تو اس ناری مادے کی تبرید کے لیے وضوء کا حکم دیا گیا ۔ حضرت الامام الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۱۷۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پہلی بعض شریعتوں میں لحوم ابل حرام تھا ۔ اللہ تعالیٰ نے ہم پر حلال بنایا تو حکمت وضوء یہ ہے کہ اس طرح نعمتِ خداوندی کا شکریہ ادا کریں ۔ نیز چونکہ اس کے گوشت میں ایک خاص قسم کا رائحہ اور دسومت ہوتی ہے اس کو زائل کرنے کے لیے پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ وضوء کر لینا چاہیئے ۔

فائدہ مسلم ص۱۵۸ ج۱ اور ابنِ ماجہ ص۳۸ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے پوچھا گیا کہ کیا ہم مرابض الغنم میں نماز پڑھیں فرمایا پڑھ لو اور مبارک الابل کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ نہیں ۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بکری اور بھیڑ وغیرہ چھوٹے جانور ہیں ۔ دورانِ نماز اگر نمازی پر اُچھل کر چڑھ آئیں تو جان کا خطرہ کم ہے بخلاف اونٹ کے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹ کے پیشاب کا خطرہ زیادہ ہے بخلاف غنم کے، کہ ان میں کم ہے ۔ باقی اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ مرابض الغنم میں جہاں نجاست پڑی ہو وہاں نماز پڑھ لو ۔ ایسی صورت میں بالکل ناجائز ہے کیونکہ نماز کی جگہ کا پاک ہونا صحت صلوٰۃ کی بنیادی شرطوں میں سے ہے ۔

باب الوضوء من مسّ الذّکر ص۱۴

حافظ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۷، ۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہاں تین مسلک ہیں :

الاوّل مسّ الذکر کسی حالت میں بھی ہو ناقضِ وضوء نہیں ۔ امام ابوحنیفہؒ واصحابہؒ کا یہی مسلک ہے ۔ انتھیٰ ۔ امام ترمذی ص۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں وھو قول اھل الکوفۃ وابن المبارکؒ ۔ امام الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۰ میں اور مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۱۱ ج۱ میں سعیدؒ بن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک بتاتے ہیں ۔

الثانی ۲ مس الذکر ہر حال میں ناقضِ وضوء ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، داؤدؒ بن علی ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔ قال الترمذی فی ص ۱۲ ج ۱ وبہ یقول الاوزاعی والشافعی واحمد واسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ۔

اور شوافعؒ کا ایک قول یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ مس باطن کف سے ہو تو ناقض ہے، ظاہر سے ہو تو ناقض نہیں۔ (نیل الاوطار ص ۲۱۹ ج ۱)

الثالث ۳ اہل تفریق کا مسلک ہے اور ان میں پھر آگے خاصا اختلاف ہے ایک گروہ کے نزدیک اگر مس تلذّذ کے طور پر ہو تو ناقض ہے۔ اور من غیر تلذّذ ہو تو ناقض نہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک عمداً مس ہو تو ناقض ہے۔ خطأً ہو تو ناقض نہیں کہتے ہیں کہ یہ دونوں قول اصحابِ مالکؒ سے مروی ہیں۔ اور ایک گروہ کے نزدیک مسِ ذکر سے وضوء واجب نہیں سنت ہے۔ ابنِ عبد البرؒ کے قول میں اہل مغرب کے ہاں امام مالکؒ کا یہی قول مشہور ہے۔

فائدہ مسندِ شافعیؒ ص ۲ میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فرمان ہے: قالت اذا مسّت المرأۃ فرجہا توضأت اور یہ روایت مستدرک ص ۱۳۸ ج ۱ میں بھی ہے۔ امام حاکمؒ اس پر سکوت کرتے ہیں اور علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح۔ (تلخیص المستدرک ص ۱۳۸ ج ۱)۔ اور امام طحاویؒ ص ۳۹ ج ۱ میں بسرۃؓ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے پوچھا کہ کسی وقت عورت کا ہاتھ فرج تک پہنچتا ہے تو وضوء کرے یا نہیں؟ آپؐ نے فرمایا: توضئ یا بسرۃ اور اسی صفحہ میں ایک روایت یوں ہے۔ آپؐ نے فرمایا ایما امرءٍ مسّ ذکرہ فلیتوضأ وایما امرأۃ مست فرجہا فلتتوضأ۔ اور مجمع الزوائد ص ۲۴۶ ج ۱ میں روایت یوں ہے: من مس فرجہ او اُنثییہ او رفغیہ فلیتوضأ۔ قال الھیثمی رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح۔ اور اسی مضمون کی روایت دارقطنی ص ۵۴ ج ۱ میں بھی ہے۔ الا انہ قال موقوف (رفغین کے معنی وہ جگہ جہاں اندر کی طرف ران ختم ہوتے ہیں یعنی جڈّے) ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ۲۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں: کہ

شوافعؒ کے نزدیک مس دُبر کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ فرج بمعنی انفراج (کھلی جگہ) ہے اور دُبر پر بھی یہ معنی صادق آتا ہے بلکہ فرج سے بھی زیادہ۔

امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہؒ کی دلیل

ترمذی ص ۱۳ ج ۱ کی روایت جو طلقؓ بن علی حنفی کا مسند ہے : عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال وھل ھو الا مضغۃ منہ اور یہ روایت موارد الظمآن ص ۷۷ میں بھی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت اصح اور احسن ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص ۳۹ ج ۱ میں لکھتے ہیں۔ وصححہ کثیر من اھل العلم الکوفیون وغیرھم۔ نیل الاوطار ص ۲۱۸ ج ۱ میں ہے کہ علیؒ بن المدینیؒ، عمروؒ بن علی الفلاسؒ، طحاویؒ، ابن حبانؒ، طبرانیؒ، ابن حزمؒ، اور ابن عبدالبرؒ اس حدیث کو صحیح کہتے ہیں اور آمانی الاحبار شرح معانی الآثار ص ۳۶۳ ج ۱ میں ہے کہ ابوالحسن ابن القطانؒ اس حدیث کو حسن کہتے ہیں اور محدّث عبدالحق اشبیلیؒ بھی اس کو صحیح کہتے ہیں اور ابن قتیبہؒ کتاب المسائل والاجوبۃ فی الحدیث واللغۃ ص ۲۱ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

مسِّ ذکر کو ناقض سمجھنے والوں کی دلیل

ترمذی ص ۱۳ ج ۱ میں حضرت بسرہؓ بنت صفوان کی روایت ہے

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ

امام ترمذی ص ۱۳ ج ۱ میں فرماتے ہیں حسن صحیح اور بہت سارے محدثینؒ نے بھی اسکی تصحیح کی ہے۔

جواب ۱

علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص ۵۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ربیعہؒ بن عبدالرحمٰن الرائی استاذ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مدار دین کا عبادت پر ہے جس کا اہم حصہ نماز ہے اور وہ طہارت پر موقوف ہے اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کی جماعت عظیمہ اس روایت کو نقل نہیں کرتی اور صرف حضرت بسرہؓ ہی نقل کرتی ہے۔ ایسے اہم معاملہ میں اس پر کیسے مدار رکھی جاسکتی ہے ؟ اور پھر علامہ زیلعیؒ کہتے ہیں کہ اس کی بعض اسانید میں مروان ہے۔ اور ابنِ حبانؒ کہتے ہیں : نعوذ باللہ من ان نحتج بمروان بن الحکم فی شیء من کتبنا انتھیٰ۔ وامام بخاریؒ نے صحیح میں

مروان سے استدلال کیا ہے۔ لیکن مفرد نا بغیں، مثلاً ص۲۶۷ ج۱ وغیرہ) اسی واسطے حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مروان قابلِ اعتماد نہیں۔ نیز لکھتے ہیں، ورسول مروان مجهول الحال فتوقف عن القول بصحة الحديث جماعة من الائمة فتح الباری ص۱۷۵ ج۱ یعنی بعض روایات میں آتا ہے کہ اس نے اپنا شرطی (پولیس والا) بھیجا اور وہ شرطی مجہول ہے۔ ائمہ حدیث کی خاصی جماعت اسی لیے اس حدیث کو ضعیف سمجھتی ہے۔ وفيه كلام لان سند الترمذی صحيح وليس فيه مروان ولا شرطی على ان بسرةؓ ليست بمتفردة فيه بل معها جماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم۔ قال الترمذیؒ فی ص۱۳ ج۱ وفی الباب عن ام حبيبة وابی ايوب وابی هريرة واروى ابنة أنيس وعائشة وجابر وزيد بن خالد وعبد الله بن عمر ورضی الله تعالى عنهم۔ اور بعض محققین کے نزدیک عموماً مسِ ذکر سے مذی وغیرہ خارج ہوتی ہے فلا شك فی نقض الوضوء۔

جوابِ ۲: حافظ ابن الہمامؒ فتح القدیر ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسِّ ذکر کنایہ ہے پیشاب کرنے سے مطلب یہ ہے کہ جس نے پیشاب کیا بے وضو نماز نہیں پڑھ سکتا۔

جوابِ ۳: امام حاکمؒ معرفۃ علوم الحدیث ص۴۷ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں کہ محمد بن یحییٰ الذہلیؒ الحنفی فرماتے ہیں کہ مسّ ذکر کے بعد وضو استحباباً ہے نہ کہ وجوباً۔

فائدہ: صاحبِ مشکوٰۃ نے ص۴۱ ج۱ میں امام محی السنۃؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ طلقؓ بن علی کی روایت منسوخ ہے۔ لان ابا هريرةؓ اسلم بعد قدوم طلقؓ وقد روى ابو هريرةؓ عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها شىء فليتوضأ۔

ان کا پورا استدلال یوں ہے۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۳۳ ج۱ میں اور حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ طلقؓ بن علی مسجد نبوی کی تعمیر میں شریک تھے۔ وفی مجمع الزوائد ص۹ ج۲ وعن طلقؓ بن علی قال بنيت المسجد مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم۔ الحديث۔ رواه احمد ص۔ والطبرانیؒ

فی الکبیر ص ورجاله موثقون۔ اور مسجد نبوی کی تعمیر ۱ھ یا ۲ھ میں ہوئی اور حضرت ابوہریرہؓ کا اسلام بالاتفاق ۷ھ میں فتح خیبر کے بعد کا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت طلقؓ بن علی کی حدیث پہلے کی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی بعد کی ہے جو ناسخ ہے۔

جواب امام محی السنّۃ کا یہ کہنا باطل ہے۔

اوّلاً : اس لیے کہ طلقؓ بن علی کی روایت صحیح ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ ہیں۔ علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۲ میں لکھتے ہیں ضعیفان عند اهل العلم بالحديث اور امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۱۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ محمد بن جابر متروک ہے تو ایسی ضعیف روایت سے صحیح روایت کی نسخ کا کیا معنیٰ؟

ثانیاً : اس لیے کہ مسجد نبوی کی تعمیر ۷ھ کے بعد دوبارہ بھی ہوئی۔ چنانچہ مجمع الزوائد ص۹ ج۲ میں ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد نبوی کی تعمیر میں شریک تھا، انهم كانوا يحملون اللبن الى بناء المسجد ورسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم معهم قال فاستقبلت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وهو عارض لبنة على بطنه فظننت انها شقت عليه فقلت ناولنيها يارسول الله قال خذ غيرها يا اباهريرةؓ فانه لا عيش الا عيش الآخرة۔ رواه احمد ورجاله رجال الصحيح۔ (ص۹ ج۲) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ تعمیر مسجد نبوی میں شریک تھے۔ علامہ سمہودیؒ وفاء الوفاء ص۲۳۴ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ شرکت تعمیر ثانی میں ہے۔ اس دوبارہ کی تعمیر میں حضرت عمروؓ بن عاص اور عبداللہؓ بن عمروؓ باپ بیٹا دونوں شریک تھے مجمع الزوائد میں ہے وعن عبد الله بن الحارث ان عمرو بن العاص قال لمعاويةؓ يا امير المومنين اما سمعت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يقول حين يبني المسجد لعمار انك حريص على الجهاد وانك لمن اهل الجنة ولتقتلنك الفئة الباغية قال بلى قال فلم قتلتموه قال والله ما تزال تدحض في بولك نحن قتلناه؟ انما

قتلہ الذی خانہ۔ رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات۔ مجمع الزوائد ص۲۹۶ ج۹۔ وفی المستدرک ص۳۸۷ ج۳ فقال لہ معاویۃؓ اِنحن قتلناہ، انما قتلہ علیؓ واصحابہ۔ جاؤا حتی القوہ بین رماحنا او قال سیوفنا۔ خ۔ م۔ ایسا ہی سوال حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ نے اپنے باپ سے کیا تھا۔ مستدرک ص۳۸۷ ج۳۔ عبداللہؓ بن عمروؓ یقول لابیہ عمروؓ قد قتلنا ھذا الرجل۔ الخ۔

امانی الاحبار ص۲۶۵ ج۱ میں حافظ ابن کثیرؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ عمروؓ بن العاص کا اسلام فتح مکہ سے چھ ماہ پہلے کا ہے اور ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ مکہ ۸ ہجری میں فتح ہوا۔ اس بحث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دور میں مسجد نبوی دو دفعہ تعمیر ہوئی اور دوسری تعمیر میں حضرت طلقؓ بن علی حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص شریک تھے تو حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث کے متأخر ہونے کا دعویٰ باطل ہوگیا۔ بلکہ ہمارا دعویٰ زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ روایت طلقؓ ناسخ اور روایت بسرۃؓ منسوخ ہے کیونکہ طبقاتِ ابنِ سعدؒ ص۵۵ ج۱، کتاب الاعتبار ص۳۹ اور نصب الرایۃ ص۶۶ ج۱ میں ہے کہ طلقؓ بن علی اس وفد میں شامل تھے جس میں مسیلمہ کذاب تھا اور اسی موقع پر طلقؓ مسلمان ہوئے اور سیرتِ ابنِ ہشامؒ ص۵۷۶ ج۲ میں ہے کہ وفد مسیلمہ کذاب ۹ھ میں مدینہ آیا تھا۔ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۳ میں لکھتے ہیں: وبسرۃ قد یوصحبتھا وھجرتھا امام ابنِ قتیبۃؒ کتاب المسائل والاجوبۃ ص۲۳ میں لکھتے ہیں کہ روایت طلقؓ ہی ناسخ ہے اور روایت بسرۃؓ منسوخ ہے کیونکہ طلقؓ بن علی کی روایت پر اجلۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وکبرائھم والتابعون ہیں اور روایتِ بسرۃؓ پر عمل کرنے والے حضرت ابنِ عمرؓ ونفر یسیر ہیں۔

باب ترک الوضوء من القبلۃ ص۱۴

اس بات میں ائمہؒ کا اختلاف ہے کہ قُبلۃ الرجل امرأتہ وجسُّھا بیدہٖ (ای لمسھا بالید) سے وضو ٹوٹتا ہے یا کہ نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ

اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور تابعین میں عطاءؒ اور طاؤسؒ جیسے کہ نیل الاوطار ص۲۱۵ ج۱ میں ہے۔ فرماتے ہیں کہ: وضوء نہیں ٹوٹتا۔ اور یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۳ ج۱ میں حضرت سفیان ثوریؒ اور اہلِ کوفہ کا ذکر کیا ہے اور ترمذی ص۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ امام اوزاعیؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ قُبلہ میں وضوء ہے۔ امام مالکؒ کا یہ مسلک بدایۃ المجتہد ص۲۹ ج۱ میں اور امام شافعیؒ کا یہ مسلک شرح المہذب ص۳۴ ج۲ میں اور امام احمدؒ کا یہ مسلک مغنی ابن قدامہ ص۱۷۸ ج۱ میں بھی لکھا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل

ترمذی ص۱۳ ج۱ کی یہی روایت ہے۔ عن عائشۃؓ انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قبّل بعض نسائہٖ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ قال قلت من ھی الا انت فضحکت۔ یہ اس باب میں نصِ صریح ہے کہ قبلہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔

اعتراض ۱

امام ترمذیؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ حبیبؒ ابن ابی ثابتؒ نے عروہؒ سے سماعت نہیں کی۔ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔

جواب

ابوداؤد ص۲۴ ج۱ میں امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں۔ روی حبیبؒ بن ابی ثابتؒ عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ حدیثاً صحیحًا۔ اور اسی طرح علامہ زیلعیؒ نصب الرأیۃ ص۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں اور ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں والی تصحیحہ مال ابوعمر بن عبد البرؒ۔ وقال الشوکانیؒ وصححہ ابن عبد البرؒ وجماعۃ الخ۔ نیل الاوطار ص۲۱۶ ج۱۔

اعتراض ۲

یہ کہا گیا ہے جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرأیۃ ص۷۲ ج۱ میں لکھا ہے کہ عروہؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سماعت نہیں کی۔ لہٰذا روایت منقطع ہے۔

جواب

اصل مغالطہ یہ ہے کہ عروۃ کی تعیین میں جھگڑا ہے۔ ابوداؤد وغیرہ کی ایک روایت میں عروۃ المزنی کا نام بھی آیا ہے اور وہ روایت صحیح نہیں۔ اگر عروہؒ سے عروۃ المزنی مراد ہوں تو انکی حضرت عائشہؓ سے سماعت نہیں اور اگر عروۃ بن الزبیرؓ

ہوں تو انکی سماعت میں کوئی شک نہیں اور امام ابوداؤدؒ کے حوالے سے گزرا ہے کہ یہ عروۃؒ بن الزبیرؒ ہیں۔ علاوہ ازیں یہ روایت مسند احمد ص ۲۲ ج ۶ اور ابن ماجہ ص ۳۸ میں اور دارقطنی ص ۵۰ ج ۱ میں مذکور ہے جس کی سند یوں ہیں: عن هشامؒ بن عروۃ عن ابیه عن عائشةؓ اور مسند احمد مبوب ص ۹۰ ج ۲ وغیرہ کی روایت میں ہے: عن عروۃ بن الزبیرؓ عن عائشةؓ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص ۲۰ میں لکھتے ہیں کہ عقلاً بھی عروۃ کا عروۃ بن الزبیرؓ ہونا ثابت ہے۔ کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے محرم اور حقیقی بھانجے ہیں۔ ان کی تربیت اور تعلیم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے اور عروۃ المزنیؒ غیر محرم تھے اس کو یہ کیسے جرأت ہوئی کہ وہ حضرت عائشہؓ سے یوں پوچھتا: مَنْ هِيَ اِلَّا اَنْتِ اور پھر اس غیر محرم کے سامنے فَضَحِكَتْ وہ ہنسیں کیوں؟ تو یہ سند بالکل صحیح ہے اور عروۃ سے عروۃ بن الزبیرؓ متعین ہیں۔ مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص ۱۰۹ ج ۱ میں سات دلائل اس پر قائم کیے ہیں کہ عروۃ سے مراد عروۃ بن الزبیرؓ ہیں۔

ایک اور سند امام ترمذیؒ ص ۱۳ ج ۱ میں فرماتے ہیں: وقد روی عن ابراهيم التيميؒ عن عائشةؓ ان النبي صلى الله تعالیٰ عليه وسلم قبّلها ولم يتوضأ اور فرماتے ہیں کہ ابراہیمؒ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت نہیں۔ اس لیے یہ روایت منقطع ہے۔

جواب یہ درست ہے کہ ابراہیمؒ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت نہیں مگر دارقطنی ص ۵۲ ج ۱ میں سند یوں ہے۔ عن ابراهيم التيميؒ عن ابيه عن عائشةؓ اور ابراهيم التيميؒ عن ابيه ... الخ کی سند بخاری اور مسلم کی مرکزی سند ہے۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل دارقطنی ص ۵۰ ج ۱ میں روایت ہے عن زينبؓ عن عائشةؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم قَبَّلَ بعض نسائه ولم يتوضأ۔

اعتراض اس میں زینب ہے جو کہ مجہول ہے۔

جواب یہی روایت جامع المسانید (مسند امام اعظمؒ) صـ۲۵۳ ج۱ میں ہے جس میں یہ الفاظ ہیں۔ عن زینب بنت ابی سلمۃؓ عن عائشۃؓ۔ اور یہ زینب بنت ابی سلمۃؓ آپ کی ربیبہ ہیں یعنی ان کی والدہ امّ سلمۃؓ نے پہلے خاوند کے انتقال کے بعد نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے عقد کیا۔ ہاں بعض روایات میں زینب السہمیۃ آیا ہے۔ حضرت مولانا عبدالعزیزؒ گوجرانوالوی بغیۃ الالمعی صـ۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ حبانؒ نے زینب السہمیۃؒ کو ثقات میں لکھا ہے۔ اور بعض محدثینؒ کا قاعدہ ہے کہ جس راوی کو محدث ابنِ حبانؒ ثقات میں نقل کر دیں تو وہ مجہول نہیں رہتا۔

امام صاحب کی تیسری دلیل اسی مضمون کی روایت نصب الرایۃ صـ۳ ج۱ میں آئی ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ الدرایۃ صـ۲۰ میں لکھتے ہیں:

رواتہ ثقات۔

چوتھی دلیل مسلم صـ۱۹۲ ج۱ میں روایت ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک رات میں نے دیکھا کہ آپؐ اپنی جگہ تشریف فرما نہیں تھے میں نے اُٹھ کر دیکھا اور ٹٹولا تو آپؐ سجدہ میں تھے، میرے ہاتھ آپؐ کے پاؤں پر لگے۔ آپؐ سجدے میں پڑھ رہے تھے اللّٰھم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک او کما قالت۔ اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ اگر مسّ المرأۃ ناقض وضو ہوتا تو آپؐ وضو کرتے حالانکہ آپؐ نے نماز جاری رکھی۔ امام نوویؒ نے اور اسی طرح حافظ ابنِ حجرؒ نے اسکی تأویل یہ کی ہے کہ ممکن ہے کہ آپؐ کے پاؤں ننگے نہ ہوں یا یہ آپؐ کی خصوصیت ہو۔ لیکن امیر یمانیؒ سبل السلام صـ۹۸ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خصوصیت پر حمل کرنا یا یہ کہنا کہ پاؤں پر پردہ تھا بعید ومناف للظاھر ہے۔

پانچویں دلیل شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۱۶ ج۱ میں بحوالہ طبرانی فی الصغیر روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک رات آپؐ اپنی جگہ پر نہ تھے۔ مجھے یہ خیال گزرا کہ آپؐ لونڈی ماریہؓ کے پاس چلے گئے ہیں میں نے

دیکھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے۔ میں نے اپنا ہاتھ آپ صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے بالوں میں گھسیڑا کہ آپؐ نے کہیں غسل تو نہیں کیا؟ فراغت کے بعد آپؐ نے فرمایا: قد اخذك شيطانك يا عائشة اوكما قال عليه الصلوٰة والسلام آپؐ بدستور نماز پڑھتے رہے اور وضوء نہ کیا۔ اس میں اب یہ احتمال بھی نہیں کہ یہ ہاتھ سر کے بالوں میں گھسیڑنے میں بالحائل تھے یعنی پردہ تھا اور قُبلہ بالحائل کے تو معنیٰ ہی کچھ نہیں۔ ولكن فيه محمدؒ بن ابراهيم عن عائشةؓ قال ابن ابی حاتم ولم يسمع منها والحديث يدل على ان اللمس غير موجب للنقض وقد ذكرنا الخلاف فيه قال المصنف واوسط مذهب يجمع بين هٰذه الاحاديث مذهب من لا يرىٰ اللمس ينقض الّا بشهوة - انتهٰى۔ نيل الاوطار ص۲۱۶، ۲۱۷ ج۱

دوسرے ائمہ کی دلیل ۱ قرآنِ پاک میں ہے اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ۔ اس سے پتہ چلا کہ لمس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔

جواب ۱ ملامسۃ باب مفاعلہ ہے جو طرفین سے ہوتا ہے اور یہ مجامعت کی صورت میں ہی متحقق ہو سکتا ہے۔

جواب ۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۵ ج۱ میں اور امیر یمانی سبل السلام ص۹۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابنِ عباسؓ جن کے لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللّٰهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل (تفسیر) کی دعا کی تھی اور اللہ نے قبول بھی فرمائی وہ ملامست کا معنیٰ مجامعت ہی کرتے ہیں اور یہی معنیٰ متعین ہے۔

جواب ۳ امیر یمانی سبل السلام ص۹۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ سے لمس بالید مراد ہو تو بعد از جنابت تیمم کا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ لمس بالید بھی حدثِ اصغر ہے بخلاف اس کے کہ اگر لٰمستم سے مراد مجامعت ہو تو حدثِ اکبر میں بھی تیمم کا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت ہو جاتا ہے۔

دلیل ۲ ترمذی ص۱۳۹ ج۲ میں روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کا بوسہ لیا پھر آپؐ کے پاس گیا فامره ان يتوضأ ويصلى اس سے قُبلہ کے

ناقضِ وضو ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

جواب۱ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ھٰذا حدیث لیس اسنادہ بمتصل تو ایسی منقطع روایت سے استدلال کیسا؟

جواب۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ پہلے یہ شخص باوضو تھا اور قبلہ سے وضو ٹوٹ گیا۔ آپؐ کا مطلب تو یہ تھا کہ جس بات کو تو دہرا رہا ہے اس کو چھوڑ وضو کر اور نماز پڑھ۔

جواب۳ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو جو وضو اور نماز کا حکم دیا تو اس لیے نہیں کہ وضو ٹوٹ گیا بلکہ اس لیے کہ وضو اور نماز سے گناہ جھڑتے ہیں۔ اور اسی لیے اس موقع پر آپ نے اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْہِبْنَ السَّیِّئَاتِ الآیۃ پڑھی۔

دلیل۳ بعض موقوفاتِ صحابہؓ ہیں جن کو امام مالکؒ[1] نے موطا ص۱۵ میں اور دیگر حضرات نے بھی پیش کیا ہے مثلاً مصنف عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہؒ وغیرہ۔

جواب مرفوع احادیث کے مقابلہ میں موقوف کوئی حجت نہیں۔ خود ان کی مناسب تاویل کرنی پڑے گی۔

الوضوء من القیء والرعاف ص۱۴

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جو چیزیں بدن سے خارج

---

[1] عن ابن عمرؓ انہ کان یقول قبلۃ الرجل امرأتہ وجسّھا بیدہ من الملامسۃ فمن قبّل امرأتہ او جسّھا بیدہ فعلیہ الوضوء مالک انہ بلغہ ان عبد اللہؓ بن مسعود کان یقول من قبلۃ الرجل امرأتہ الوضوء مالک عن ابن شہاب انہ کان یقول من قبلۃ الرجل امرأتہ الوضوء انتھٰی واخرج اثر عبد اللہؓ بن مسعود وعبد اللہؓ بن عمرؓ الدارقطنی ایضًا (ص۵۳ ج۱) وفیہ ایضًا ان عمرؓ بن الخطاب قال ان القبلۃ من اللمس فتوضأوا منھا صحیح (ص۵۳ ج۱)

ہوتی ہیں۔ ان سے وضوء ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے میں تین مذہب ہیں۔

الاوّل خارج ہونے والی ہر چیز اور جس وجہ سے بھی ہو۔ ناقض وضوء ہے۔ امام ابوحنیفہؒ واصحابہؒ سفیان ثوریؒ، احمدؒ و جماعۃ کا یہی مسلک ہے۔ ولھم من الصحابۃؓ سلف۔

الثانی جو چیز سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور مقام سے نکلے تو ناقض نہیں۔ امام شافعیؒ واصحابہؒ اور محمد بن عبد الحکم المالکیؒ کا یہی مسلک ہے۔

الثالث علامہ ابن رشدؒ کہتے ہیں کہ تیسرے مسلک والے خارج، مخرج اور صفت خروج کو ملحوظ رکھتے ہیں کہ اگر سبیلین سے ایسی چیز نکلے جو معتاد ہو مثلاً بول، غائط، مذی، ودی، ریح تو وضوء ٹوٹ جاتا ہے اور غیر معتاد ہو کالدم بغیر الحیض والنفاس والحصاۃ والسلسل وسلسل البول، والدود (کیڑا) تو یہ ناقض نہیں۔ امام مالکؒ وجل اصحابہؒ کا یہی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہٗ کی پہلی دلیل ترمذی ص۱۳ ج۱ کی روایت ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قاء فتوضأ۔ الحدیث۔ قال الترمذیؒ وحدیث حسین اصح شیء فی ھذا الباب حافظ ابن مندہؒ اصبہانی الشافعیؒ کہتے ہیں اسنادہ متصل صحیح۔ بحوالہ نیل الاوطار ص۲۰۶ ج۱ اور تحفۃ الاحوذی ص۹ ج۱

اعتراض اس پر مبارک پوریؒ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی ص۸۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے قاء فافطر۔ اس کے موجود ہوتے ہوئے یہ کیسے متعین ہو سکتا ہے کہ قے ناقض وضوء ہے۔

جواب آگے روایت میں موجود ہے فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ۔ فقال صدق وانا صببت لہ وضوءہ۔ تو یہ جملہ مسئلۂ وضوء کو متعین کرتا ہے۔ باقی قاء فافطر کے الفاظ اوّلاً سنداً صحت کو نہیں پہنچتے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: فھذا حدیث مختلف فی اسنادہ فان صح فھو محمول علی مالو

تقیأ عامدًا۔ (سنن الکبریٰ ص۲۲ج۴، وراجع التعلیق المحمود ص۳۲۴)

وثانیًا: افطار کا مسئلہ اپنے مقام پر مذکور ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں قاء فافطر وانما معنی ھذا الحدیث ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان صائما متطوعًا فقاء فضعف فافطر لذالک ھکذا روی فی بعض الحدیث مفسرًا۔ (ترمذی ص۹۰ج۱)

دلیل ۲ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۸ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے اذا قاء احدکم او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علیٰ صلوٰتہ مالم یتکلم۔ روی عن حدیث عائشۃؓ وحدیث ابی سعید الخدریؓ فحدیث عائشۃؓ صحیح۔

دلیل ۳ نصب الرایہ ص۳۸ج۱ میں علامہ زیلعیؒ کامل ابن عدیؒ کے حوالہ سے بالسند بروایت پیش کرتے ہیں کہ حضرت زیدؓ بن ثابت نے فرمایا، قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الوضوء من کل دم سائل۔ اسی صفحہ پر اسی مضمون کی ایک اور روایت حضرت تمیم داریؓ سے بھی ہے۔ مرفوعًا

دلیل ۳ پر اعتراض شوافع حضراتؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں احمد بن فرج ایک راوی ہے جو ضعیف ہے۔ فلا اعتبار بہ۔

جواب علامہ زیلعیؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں کہ ابن ابی حاتمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ ابوحاتمؒ سے (جو من ائمۃ الجرح والتعدیل ہیں) پوچھا۔ انھوں نے فرمایا: احمد بن فرج محلہ عندنا صدق۔ اور حافظ ابن حجرؒ لسان المیزان ص۲۴۵ج۱ میں لکھتے ہیں: قال مسلمۃ ثقۃ مشھور وقال ابن عدی ومع ضعفہ یحتملونہ ویروون احادیثہ وقال ابواحمد الحاکمؒ کان اھل العراق حسن الرأی فیہ وقال الحاکم ابوعبداللہ ثقۃ اور حافظ ابن حجرؒ اپنا فیصلہ فرماتے ہیں؛ قلت ھو وسط۔ یعنی درمیانے درجہ کا راوی ہے جس کی حدیث حسن سے کم نہیں۔ الغرض یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ خارج من غیر السبیلین بھی ناقض وضوء ہے۔ امام خطابی الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ معالم السنن ص۶۷ج۱ میں لکھتے ہیں: واکثر الفقہاء علیٰ ان الخارج من غیر

السبیلین ناقض للوضوء وھو احوط المذھبین وبہ اقول (کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں) علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۹۸۸ ج۱ میں اور مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۱۲۲ ج۱ میں اس پر خاصی بحث کی ہے۔

دوسروں کے دلائل ان کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ خارج من غیر السبیلین ناقض نہیں۔

پہلی دلیل ابوداؤد ص۲۶ ج۱ کی روایت ہے کہ ایک[1] صحابیؓ نے نماز شروع کی ہوئی تھی بحالتِ نماز اس کو تیر لگا، خون جاری ہوگیا اور وہ بدستور نماز میں مشغول رہا۔ اگر سیلانِ دم ناقضِ وضوء ہوتا تو اس کی نماز کیسے برقرار رہتی؟

جواب ۱ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۴۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ بھی نجاستِ دم کے قائل ہیں تو جب بدن سے خون نکلا، کپڑے اور بدن پلید ہوئے تو پلید بدن اور کپڑے سے نماز کیسے جائز ہوئی؟

بعض شوافعؒ نے یہ کہا ہے کہ خون بدن سے دھاری بن کر نکل گیا۔ بدن اور کپڑے کو لگا ہی نہیں۔ وقال الخطابیؒ ھٰذا عجیب۔

جواب ۲ مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحابیؓ کی یہ کاروائی از خود تھی۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس پر عمل نہ تھا۔ نہ آپؐ کو علم تھا۔ اور نہ آپؐ نے یہ حکم دیا تھا۔

جواب ۳ شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۲۳ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص اور مجبوری کا واقعہ ہے اس پر فقہی مسئلہ کی مدار کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

دوسری دلیل علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ دارقطنی کی روایت میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا گیا ما الحدث آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ما یخرج من السبیلین۔ اس سے انھوں نے ثابت کیا کہ خارج من غیر السبیلین ناقضِ وضوء نہیں۔

---

[1] وھو عبادۃ بن بشر وقیل عمارۃ بن حزم رضی اللہ عنھما۔ ابوداؤد ص۲۶ ج۱ ھامش۱۱

جواب اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں۔ اولاً: اس لیے کہ نصب الرایہ کے اسی صفحہ میں بحوالہ دارقطنی یہ منقول ہے کہ اس کی سند میں احمد بن عبداللہ بن محمد اللجلاج ہے۔ وھو ضعیف۔

وثانیاً: اس لیے کہ پہلے یہ بحث گزر چکی ہے کہ بعض حضرات کو رُویحہ کے خارج ہونے سے وضوء میں تردّد تھا تو اس سلسلہ میں آپؐ نے ان کا وہم دُور کیا کہ ما یخرج من السبیلین ناقضِ وضوء ہے۔ یہ اضافی جواب ہے اس سے غیر سبیلین کا مسئلہ کیونکر حل ہُوا؟

فائدہ امام شافعیؒ کتاب الام ص۱۴/۱ میں لکھتے ہیں کہ قئے اور رعاف میں کوئی وضوء نہیں امام ابن قدامہؒ مغنی ص۱۸۴/۱ میں فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ کے نزدیک رعاف اگر فاحش یعنی زیادہ ہو تو وضوء ہے معمولی ہو تو نہیں۔ ہمارے فقہاء نے لکھا کہ قئے ملأ الفم ہو تو ناقضِ وضوء ہے۔ (تنویر الابصار ص۱۲۷/۱ علی ہامش رد المختار طبع مصر)

باب الوضوء بالنبیذ ص۱۵

نبیذ کا معنی یہ ہے کہ خالص پانی میں کھجوریں یا کوئی اور میوہ ڈال دیں۔ کچھ دیر تک پانی میں پڑا رہے پکایا نہ جائے صرف پانی میں کچھ مٹھاس آجائے اور معمولی رنگت بدل جائے۔ یہ نبیذ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا پہلا قول یہ تھا کہ صرف نبیذ تمر سے وضوء درست ہے۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۳/۱ میں امام سفیان ثوریؒ کا نقل کیا ہے۔ عمدۃ القاری ص۹۴۸/۱ میں امام اوزاعیؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ وضوء جائز ہے بالانبذۃ کلھا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۸۲/۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نبیذ تمر سے وضوء اس وقت درست کہتے ہیں جب خالص پانی نہ ہو اور مبتلیٰ بہ مصر اور قریہ سے خارج ہو۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۲/۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے نبیذ کے ساتھ جواز وضوء کو مقید بالسفر کیا ہے لیکن امام صاحبؒ کا آخری اور مرجوع الیہ قول یہی ہے کہ نبیذ تمر سے وضوء درست نہیں ہے۔ یہی مسلک امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کا ہے۔ (امام محمدؒ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضوء بھی کرے اور تیمم بھی۔ فتح الباری ص۲۸۲/۱) وھو قول اسحٰقؒ

ترمذی ص۱۵۔ چنانچہ حضرۃ امام ابو حنیفہؒ کا رجوع فتاوٰی قاضی خانؒ ص۹ ج۱ طبع نولکشور البدائع والصنائع للکاسانی ص۱۵ ج۱ اور فیض الباری ص۳۴ ج۱ میں البحر الرائق کے حوالہ سے لکھا ہے اور مبارک پوریؒ نے بھی تحفۃ الاحوذی ص۹۱ ج۱ میں امام صاحبؒ کا رجوع لکھا ہے۔ اس آخری قول کے لیے دلائل کی ضرورت نہیں لیکن پہلے قول کے صحیح ثابت کرنے کے لیے ضرورت ہے چنانچہ دلیل میں ترمذی ص۱۳ ج۱ کی وہ روایت جو حضرت ابن مسعودؓ سے ہے: قال سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اداوتک. فقلت نبیذ فقال تمرۃ طیبۃ وماء طھور قال فتوضأ منہ پیش کی گئی ہے۔

اعتراض ۱ یہ ہے جو ترمذی ج۱ ص۱۳ میں ہے کہ ابو زید رجل مجھول عند اھل الحدیث لا نعرف لہ روایۃ غیر ھذا الحدیث۔ اور امام بیہقی فرماتے ہیں وابو زید مولیٰ عمرو بن حریث مجھول... الخ۔ (سنن الکبریٰ ج۱ ص۱۰)

جواب بقاعدۂ امام دارقطنیؒ جو اپنی سنن ج۱، ص۳۶۱، میں لکھتے ہیں کہ جب کسی راوی سے دو راوی روایت کرنے والے ہوں اور اس پر جرح نہ کی گئی ہو تو وہ جہالت کے چکر سے نکل جاتا ہے، یعنی مجھول نہیں رہتا۔ ابن ماجہ ص۳۱، وسنن الکبریٰ ج۱ ص۱۰، میں ہے عن ابی زید مولیٰ عمرو بن الحریث اور سنن الکبریٰ للبیہقی ج۱ ص۱۰، میں ہے کہ ابو زید سے ابو فزارہؒ نے روایت کی ہے اور عارضۃ الاحوذی ج۱ ص۱۲۸، میں ہے کہ دوسرے راوی ابو روق (عطیۃ بن الحارثؒ) نے اس سے روایت کی ہے لہٰذا بقاعدہ امام دارقطنیؒ یہ مجھول نہ رہا، اور دیگر محدثین کرامؒ کے اصول پر علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج۱ ص۹۸۸، میں اور علامہ زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ نصب الرایہ میں لکھتے ہیں کہ ابو زید کے چودہ متابع ہیں، یہ اکیلا ہی نہیں لہٰذا اسکی روایت مقبول ہے کیونکہ چودہ متابعین سے اسے تقویت حاصل ہے۔

اعتراض ۲ اس سند میں جو ابو فزارہ ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے کہ کون ہیں؟

جواب نصب الرایۃ ص۱۳۹ ج۱ میں ہے کہ امام دارقطنیؒ، ابن عدیؒ اور ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ اسمہ راشدؒ بن کیسانؒ وھو ثقۃ عندھم اے عند المحدثین۔ اور تحفۃ الاحوذی ص۹۱ ج۱ میں تقریب التہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اسمہ

راشد بن کیسان الکوفی ثقة من الخامسة اور تہذیب التہذیب ص۲۲۷ ج۳ میں لکھتے ہیں عن ابن معینؒ ثقة وقال ابوحاتمؒ صالح وقال الدارقطنی ثقة کیّس ولم ارلہٗ فی کتب اہل النقل ذکراً بسوءٍ لہٗ عند مسلم ص۴۵۶ ج۱ حدیث واحد فی تزویج میمونة رضی اللہ تعالٰی عنہا … الخ۔ وقال البیہقیؒ فی ص۱۰ ج۱ وابوفزارة مشہور واسمہ راشد بن کیسان۔

اعتراض ۳ مسلم ص۱۸۴ ج۱ میں ہے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس سوال کے جواب میں کہ لیلۃ الجن کے موقع پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ کوئی اور بھی تھا؟ فرمایا کہ نہیں۔ ولفظہٗ ہل شہد احد منکم مع رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لیلة الجن؟ قال: لا …۔ الخ۔ اور نبیذ تمر کی روایت بھی لیلۃ الجن سے متعلق ہے جیسا کہ تفصیلی روایات میں آتا ہے۔ تو جب ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ شریکِ سفر ہی نہیں تو اس ساری روایت کا کیا نتیجہ؟

جواب ۱ ترمذی ص۱۰۹ ج۲ میں ابنِ مسعودؓ سے روایت ہے قال صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بید عبداللہؓ بن مسعود حتّٰی خرج بہ الٰی بطحاء مکة فاجلسہ ثم خط علیہ خطاً ثم قال لا تبرحن خطک فانہ سینتھی الیک رجال فلا تکلمھم۔ الحدیث۔ وقال الترمذی حدیث حسن صحیح غریب۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ ابنِ مسعودؓ لیلۃ الجن کے موقع پر موجود تھے۔ والمثبت اولٰی من النافی۔

جواب ۲ زیلعیؒ نصب الرایة ص۱۳۹ ج۱ میں امام بدرالدین شبلیؒ الحنفی کی کتاب آکام المرجان ص۵۲ فی احکام الجان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ لیلۃ الجنؒ کا واقعہ چھ مرتبہ ہوا حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعدد واقعہ ہی قوی ہے۔ الدرایة ص۳۳۔

جواب ۳ نصب الرایة ص۱۳۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس سفر میں ابن مسعودؓ ساتھ تھے۔ لیکن ممکن ہے کہ جنات کو تبلیغ کرتے وقت

ساتھ نہ ہوں اور ترمذی کی روایت اس کی مؤید ہے کہ جنات کے پاس آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اکیلے تشریف لے گئے تھے۔

جواب ۴ علامہ المار دینی الحنفیؒ الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص۱/۱۲ میں، امام محمد بطلیوسیؒ کی کتاب التبیینہ علی الاسباب الموجبۃ للخلاف کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ روایت بعض راویوں کی غلطی سے بگڑ گئی ہے۔ اصل الفاظ یہ تھے لم یکن معہ احد غیری تو لفظ غیری بعض راویوں سے چھوٹ گیا ہے جس سے یہ خرابی پیدا ہوگئی ہے اور ابن قتیبہؒ مختلف الحدیث ص۱۱۹ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ بعض دفعہ کسی روایت کا معنی اس لیے بدل جاتا ہے کہ راوی کوئی ضروری جملہ چھوڑ دیتا ہے جیسے اس حدیث میں لفظ غیری بعض رواۃ سے چھوٹ گیا ہے اور ان حضرات کا یہ کہنا صحیح ہے۔ چنانچہ مستدرک ص۲/۵۰۳ میں یہی روایت انہی الفاظ سے ہے: ابن مسعود یقول ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لاصحابہ وھو بمکۃ من احب منکم ان یحضر اللیلۃ امر الجن فلیفعل فلم یحضر منھم احد غیری فانطلقنا حتی اذا کنا باعلی مکۃ خط لی برجلہ خطا ثم امرنی ان اجلس فیہ ثم انطلق ... الخ۔ وسکت عنہ الحاکمؒ وقال الذھبیؒ صحیح عند جماعۃ۔

اعتراض ۴ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱/۹۱ میں قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ جب نبیذ ماء مطلق نہیں تو اس سے وضو کیسے صحیح ہے؟ اور اگر یہ ماء مطلق ہوتا تو اختلافِ ائمہ کیوں ہے؟ پھر ایک روایت میں ہے۔ آپ نے فرمایا لابن مسعودؓ امعک ماء؟ قال لا تو وہ تو پانی کی نفی کرتے ہیں۔

جواب شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۳۷ میں لکھتے ہیں کہ نبیذ ماء مقید نہیں۔ ایسے ہی ہے جیسے کہ ہمارے ہاں برف یا گلاب پانی میں ڈال دیا تو وہ مائیت سے خارج نہیں ہوتا اور ابنِ رشدؒ بدایۃ ص۱/۲۲ میں لکھتے ہیں کہ نبیذ کو ماء مطلق کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے تمرۃ طیبۃ وماء طھور فرمایا اور اس پر اطلاقِ ماء فرمایا اس لحاظ سے آپ کا اطلاق ابنِ مسعودؓ کی نفی سے اولیٰ ہے۔ اور اختلافِ ائمہؒ بعض

دفعہ اشتباہ مأخذ سے بھی ہوتا ہے۔

باب المضمضۃ من اللبن ص۱۵

پہلے یہ بحث گزر چکی ہے کہ دودھ پینے کے بعد مضمضہ مستحب ہے اس حدیث میں اس کی یہ علت بیان کی گئی ہے۔ ان لہ دسمًا۔ عام فقہاء فرماتے ہیں کہ مضمضہ آدابِ طعام میں داخل ہے لیکن امام مالکؒ اس کو آدابِ صلوٰۃ میں سمجھتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوسعید التنوخیؒ المعروف بابن سحنون المالکی المتوفی ۲۴۰ھ المدونۃ الکبریٰ ص۱۲/۱ میں لکھتے ہیں کہ دودھ پی چکنے کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب نماز کے لیے کھڑا ہو تو مضمضہ کرے۔

باب فی کراھیۃ ردّ السّلام غیر متوضیٔ ص۱۵

ہدیۃ المجتنی ص۴۴ میں ہے کہ ابتداءً سلام کہنا سنّت ہے اور اس کا جواب واجب ہے اور صحیح و مرفوع روایات میں آتا ہے کہ: الراکب علی الماشی والقائم علی القاعد والقلیل علی الکثیر والصغیر علی الکبیر سلام کہے۔

ففی روایۃ البخاری ص۹۱۱/۲ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا یسلم الصغیر علی الکبیر والمار علی القاعد والقلیل علی الکثیر وفی روایۃ عنہ یسلم الراکب علی الماشی والماشی علی القاعد والقلیل علی الکثیر (ایضًا)

درمختار ص۵۶۷/۱ میں علامہ صدر الدین غزیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جن جن لوگوں پر جس جس حال میں سلام مکروہ ہے وہ یہ ہیں:

سلامک مکروہ علیٰ من ستسمع　　　ومن بعد ما اُبدی یُسَنّ ویشرع

تیرا سلام ان لوگوں پر مکروہ ہے جنکو تو ابھی سُنے گا اور انکے بعد جنکا ذکر میں یہاں کرتا ہوں سبکو سلام کا جواب دینا سُنّت اور مشروع ہے

مصلٍ وتالٍ ذاکر ومحدثٍ　　　خطیب ومن یصغی الیھم ویسمع

نمازی[۱]، تلاوت کرنے والا[۲]، ذکر کرنے والا[۳] اور محدث یعنی حدیث پڑھانے والا[۴] اور خطبہ[۵] دینے والا اور جو ان[۶] کی طرف سُننے کے لیے متوجہ ہو

لہ ولا یسلم علی احد وقت الخطبۃ ولا یشمت العاطس واذا سلم وقت الخطبۃ لا یجب علی السامع ردّ السلام (فتاویٰ خانیۃ ص۹۲/۲) اور درمختار ص۵۶۷ میں مغنی اور کبوتر باز کا بھی ذکر ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے فاسق، ناعس، نائم، مجنون اور ملبّی کا بھی ذکر کیا ہے۔ (شامی ص۵۶۸/۱)

مکر رفقہ جالس لقضائہ — ومن یحثوا فی الفقہ معھم لینفعوا

فقہ کا تکرار کرنے والا فیصلہ کرنے والا قاضی اور جو فقہ میں بحث کرتے ہیں چھوڑ دے تو انکو تاکہ وہ نفع پہنچائیں۔

مؤذن ایضاً او مقیم مدرس — کذا الاجنبیات الفتیات امنع

اذان[۱۰] کہنے والا، اقامت[۱۱] کہنے والا اور مدرس[۱۲]، اسی طرح نوجوان[۱۳] اجنبی لڑکیوں کو تو زیادہ منع ہے۔

ولعاب شطرنج وشبہ بخلقھم — ومن ھو مع اھل لہٗ یتمتع

شطرنج[۱۴] کھیلنے والا اور اس جیسی[۱۵] عادات میں انکے مشابہ، اپنی بیوی[۱۶] سے نفع لینے والا۔

ودع کافراً ایضاً ومکشوف عورۃ — ومن ھو فی حال التغوط اشنع[له]

اور کافر[۱۷] کو چھوڑ اور جس کا ستر[۱۸] ننگا ہے، جو قضائے[۱۹] حاجت میں مشغول ہے اس حالت میں سلام زیادہ برا ہے

ودع آکلاً الا اذا کنت جائعاً — وتعلم منہ انہ لیس یمنع

کھانا[۲۰] کھانے والے کو چھوڑ ہاں جب تو خود بھوکا ہو، اور تو جانتا ہو کہ وہ تجھے کھانے سے نہیں روکے گا۔

العرف الشذی ص۲۳ میں ہے کہ حضرت گنگوہیؒ ڈھیلے سے استنجا کرنے والے پر سلام کہنے کے جواز کے حق میں ہیں اور مولانا محمد مظہر نانوتویؒ بانی مظاہر العلوم سہارنپور منع کرنے کے حق میں ہیں۔

قولہ ان رجلاً سلم علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ ص۱۵	یہ روایت مسلم ص۱۶۱ ج۱ میں بھی آتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے

پیشاب کرتے وقت سلام کہا تھا اور بخاری ص۴۸ ج۱ کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ بعد از فراغت جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واپس تشریف لا رہے تھے تب کہا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ واقعات متعدد ہیں، یہ الگ وہ الگ۔ امام طحاویؒ ص۵۲ ج۱ میں اس روایت کا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اُس روایت سے تعارض پیش کرتے ہیں جو ترمذی میں ہے کہ آپؐ کو ذکر اور قرآن پڑھانے سے جنابت کے سوا کوئی چیز نہ روکتی تھی۔ عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنباً۔ قال الترمذی حسن صحیح ص۲۱ ج۱

له: وفی السراجیۃ ص۸۰ لایسلم فی الحمام۔ ای اذا لم یکن علیھم الازار (رابع البخاری ص۳۰ ج۱)

طبع مجتبائی، امام طحاویؒ نے صـــ۵۳ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ناسخ باقی منسوخ بگر مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود صـــ۱۲ ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا وقت متعین ہوتا ہے۔ ایسے اذکار بے وضو بھی وقت متعین پر ادا کیے جا سکتے ہیں دوسرے وہ جن کا وقت متعین نہیں ہوتا اور وضو اور تیمم تک ان کے فوت ہونے کا خطرہ بھی نہیں ہوتا۔ ایسے اذکار کے لیے وضو اور تیمم کر لینا چاہیئے۔ مولانا عثمانی فتح الملہم صـــ۴۹۸ ج۱ علامہ ابن عبد الملک کے حوالہ سے لکھتے ہیں: والتوفیق بین هٰذا وبین حدیث علیؓ انہ علیہ الصّلوٰة والسّلام کان یخرج من الخلاء فیقرئنا القرآن انہ علیہ الصّلوٰة والسّلام اخذ فی ذٰلك تیسیرا للامة وفی هٰذا بالعزیمة اسے تعلیما لهم بالافضل۔

باب مَاجآءَ فی سُورِ الکَلب

اس مقام پر دو بحثیں ہیں۔

البحث الاوّل ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا پس خوردہ یا جس پانی وغیرہ میں کتا منہ ڈالے یا جس برتن میں منہ ڈالے سب نجس ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ بدایة المجتہد صـــ۳۰ ج۱ میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـــ۲۲۱ ج۱ میں ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـــ۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سُؤر الکلب طاہر ہے ان کے نزدیک برتن دھونا امر تعبدی ہے۔ فذهب مالك فی الامر باراقة سُؤر الکلب وغسل الاناء منه ان ذٰلك عبادة غیر معللة۔ (بدایہ صـــ۲۹ ج۱ و شرح تراجم البخاری صـــ۱۷ لشاہ ولی اللہؒ)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ ابو داؤد صـــ۱ ج۱ اور مسلم صـــ۱۳۷ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: طهور اناء احدکم اذا ولغ فیه الکلب۔ الحدیث۔ او کما قال۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـــ۲۲۱ ج۱ میں ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـــ۳ ج۱ میں اور امام خطابیؒ معالم السنن صـــ۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ طہارت دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ ایک حدث سے ایک خبث سے۔ برتن میں حدث کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کا نجس ہونا ہی متعین ہے اور لفظ طہور چاہتا ہے کہ اس کو پاک کیا جاوے کیونکہ وہ نجس ہے۔

دلیل ۲ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام محمد بن نصر مروزیؒ نے بسند صحیح ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اذا ولغ (ولغ یلغ بفتح اللام فیھما۔ معارف ص۳۲۲ ج۱) الکلب فی اناء احدکم فاغسلوہ سبعًا فانہ رجس تو لفظ رجس اس کے نجس ہونے کی دلیل ہے۔ آگے حافظ صاحبؒ لکھتے ہیں ولم یصح عن احد من الصحابۃ خلافہ۔

امام مالکؒ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے جس میں شکار کی مد میں مُکلبین کے لفظ آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر اس کا پس خوردہ نجس ہوتا تو کتے سے شکار کیسے درست ہوتا؟ آخر شکار بھی منہ سے ہی کرتا ہے۔

جواب جمہور جواباً یہ کہتے ہیں کہ جس حصہ پر اس کا منہ لگا ہے اس کو کاٹ کر پھینک دے یا دھو ڈالے۔ ونقل الحافظ ابن رشد عن الشافعیؒ وانہ یجب ان یغسل الصید منہ، بدایۃ ج۱ ص۲۹۔ علاوہ ازیں شکار تو باقی درندوں سے بھی جائز ہے مثلاً شیر اور چیتا وغیرہ، حالانکہ پس خوردہ ان کا نجس ہے۔

البحث الثانی ۲ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ولوغ کلب کے بعد برتن کا تین مرتبہ غسل واجب ہے اور اس سے برتن پاک ہوجاتا ہے۔ مولانا سید انور شاہ صاحب کشمیریؒ العرف الشذی ص۳۷ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن الہمامؒ نے التحریر فی الاصول میں لکھا ہے کہ عند الامامؒ سات مرتبہ غسل مستحب ہے اور تین مرتبہ واجب ہے۔ اسی طرح حضرۃ امام فخر الدین الزیلعیؒ نے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ص۳۳ ج۱ میں لکھا ہے۔ مولانا بنوری علیہ الرحمۃ معارف السنن ص۳۲۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ التحریر فی الاصول میں تو یہ مسئلہ مجھے نہیں ملا البتہ تقریر شرح تحریر میں یہ مسئلہ ہے کہ سات مرتبہ غسل عند الامام مستحب ہے اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حنفیہؒ نے سات مرتبہ غسل کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ امام مالکؒ بھی سات مرتبہ غسل کے قائل ہیں مگر صرف تعبداً امام شافعیؒ سات مرتبہ غسل کے وجوب کے

قائل ہیں۔ امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں۔ سات اور آٹھ مرتبہ وجوباً۔

امام صاحبؒ کی دلیل علامہ زیلعی نصب الرایہ ص۱۳۲ ج۱ میں کامل ابن عدی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا ولغ الکلب فی اناءِ اَحَدِکُم فلیغسلہ ثلاث مرّات۔ اوکما قال علیہ السّلام۔

شوافعؒ کی طرف سے اعتراض باقی تمام راوی تو ثقہ ہیں مگر حسین بن علی الکرابیسیؒ متکلم فیہ ہیں۔

جواب مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۴۲ ج۱ میں ابن امیر الحاجؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: قال شیخنا اے ابن حجرؒ الحسین بن علی الکرابیسیؒ صدوق فاضل اور خطیب بغدادی تاریخ بغداد ص۶۴ ج۸ میں لکھتے ہیں: کان فہما عالما فقیھًا ولہ تصانیف کثیرۃ فی الفقہ وفی الاصول تدل علیٰ حسن فھمہٖ وغزارۃ علمہ۔ امام سبکیؒ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۲۵۱ ج۱ میں لکھتے ہیں: کان اماماً جلیلا جامعًا بین الفقہ و الحدیث۔ اور بعینہٖ یہ الفاظ مفتاح السعادۃ ص۱۶۰ ج۲ میں علامہ طاش کبریٰ زادہؒ نے لکھے ہیں اور ابنِ عبدالبرؒ کتاب الانتقاء فی مناقب الائمۃ الثلاثۃ الفقہاء ص۱۰۶ میں لکھتے ہیں وکان عالما مصنفا متقنا۔ متقن[1] وہ راوی ہے جو روایت میں غلطی نہ کرے مگر بہت شاذ۔ اور تہذیب التہذیب ص۳۵۹ ج۲ میں ہے: الفقیہ البغدادی تفقہ ببغداد وسمع الحدیث الکثیر۔ تو اصول حدیث کے لحاظ سے یہ روایت بالکل صحیح ہے۔

دلیل نمبر۲ طحاوی ص۱۲ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ ہے کہ ولوغ کلب کے بعد برتن کو تین مرتبہ دھونا چاہیئے۔ فتح الملہم ص۴۴۲ ج۱ میں ہے کہ ابن دقیق العیدؒ اپنی کتاب الامام میں لکھتے ہیں: اسنادہ صحیح۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ غسل سبع مرّات کی روایت اور تین مرتبہ غسل کا فتویٰ دونوں حضرت ابوہریرہؓ سے ہیں۔ اگر ان کے پاس سات مرتبہ کی نسخ یا عدم وجوب کا علم نہ ہوتا تو اپنی روایت کے خلاف کرنا ان کی عدالت

---

[1] متقن وھو فی اصطلاحھم من لا یغلط فی اسماء الرواۃ والفاظ الحدیث۔ اھ۔ فیض الباری ص۲۰۲ ج۱

اور عدالت پر اثر انداز ہوتا ہے اور نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب میں فرماتے ہیں
ومخالفت راوی از برائے مروی دلیل است بر آنکہ راوی علم بناسخ دارد چہ حمل آن بر سلامت
واجب باشد انتہیٰ بلفظہٖ (ص۴۷) یعنی راوی کا عمل اپنی مروی روایت کے خلاف اس بات
کی دلیل ہے کہ اس کے پاس نسخ کا علم ہے یا محمل اور ہے۔ کیونکہ اسی صورت میں اس
کے عمل کو سلامتی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

دلیل ۳ طحاوی ص۱۳ ج۱ میں عطاءؒ بن ابی رباحؒ (تابعی جلیل) کا فتویٰ بھی تین
مرتبہ دھونے کا ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں سات مرتبہ
دھونے کا ذکر ہے۔

جواب ۱ سات مرتبہ دھونے کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا کیونکہ لوگ کتوں سے زیادہ
مانوس تھے تنفر دلانے کے لیے سختی کی گئی۔ لیکن ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۲ ج۱
میں اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ جواب کمزور ہے کیونکہ سات مرتبہ دھونے
کی روایت حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مغفل سے مروی ہیں۔ ابوہریرہؓ ۷ھ میں
مسلمان ہوئے۔ وعبداللہؓ بن مغفل من اصحاب الشجرۃ تھے۔ تہذیب التہذیب ص۴۲ ج۶
والکمال ص۶۰۵ میں ہے۔ کان من اصحاب الشجرۃ۔

جواب ۲ یہ جواب ہدیۃ المجتنی ص۴۵ میں ہے کہ روایت میں اضطراب ہے کسی میں احداھن
بالتراب کسی میں اخراھن بالتراب کسی میں اولاھن بالتراب اور کسی میں
عفروہ الثامنۃ بالتراب کے الفاظ ہیں تو آٹھویں مرتبہ جب مٹی ڈال جائے گی تو نویں
مرتبہ پھر پانی ڈالنا ہوگا۔ تو سبع مرات تو نہ رہا۔

جواب ۳ فتح الملہم ص۴۴۲ ج۱ میں ہے کہ جو جواب شوافعؒ حضرات آٹھویں دفعہ دھونے کے
ترک کا دیں گے وہی جواب ہماری طرف سے تین مرتبہ سے زائد دھونے کے ترک کا
ہے فما ھو جوابہم فھو جوابنا۔ عبداللہؓ بن مغفل کی روایت مسلم ص۱۳۷ ج۱ میں ہے کہ
نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: عفروہ الثامنۃ بالتراب۔

جواب ۴ ابن رشدؒ بدایۃ ص۳۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سات مرتبہ غسل اس لیے نہیں کہ اس سے کم سے پاک نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ طبی نقطہ نظر سے ہے۔ کیونکہ کتے کے لعاب میں ایک قسم کا زہر ہوتا ہے اور مٹی سے اس کا ازالہ کیا جاتا ہے۔ گویا یہ سات مرتبہ طبی مسئلہ ہے نہ کہ فقہی۔

جواب ۵ بول کلب اور عذرۃ کلب پر ولوغ کلب کو قیاس کیا جائے۔ جب اوّل الذکر دونوں میں ان کے نزدیک بھی تین دفعہ دھونے سے برتن پاک ہو جاتا ہے تو آخر الذکر میں بطریق اولیٰ پاک ہونا چاہیئے۔

جواب ۶ تین مرتبہ واجب، سات مرتبہ مستحب (وھو الحق عند الشیخ) فتح الملہم ص۴۲۲ ج۱ میں ہے کہ امام عبدالوہاب شعرانیؒ میزان الکبریٰ ص۱۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ کتا قساوتِ قلبی میں مشہور ہے۔ اس لیے سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے کہ اثر نہ رہے اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۱۸۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ کتا چونکہ شیطان کے مشابہ ہے اس کا اثر زائل کرنے کے لیے بار بار دھونے کا حکم دیا گیا۔

فائدہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سات کے عدد کا خاص فائدہ یہ ہے کہ اصحابِ کہف سات تھے اور ان کی برکت سے کتا مشرف ہوا تھا۔ لہٰذا سات کے عدد کا خاص اثر ہے ہم جواب دیتے ہیں کہ تین کا عدد بھی بڑا مؤثر ہے جیسے تین مرتبہ طلاق دینے کے بعد تعلق نہیں رہتا۔ اسی طرح تین مرتبہ دھونے کے بعد نجاست کا اثر نہیں رہتا۔ لہٰذا تین کے عدد کا بھی خاصا اثر ہے اور جیسے وضوء میں اعضاً تین مرتبہ دھوئے جاتے ہیں اور تین دفعہ سے طہارتِ کاملہ حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح تین دفعہ دھونے سے برتن بھی پاک ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد بھی خاصا مؤثر ہے۔

باب ما جاء فی سؤر الھرۃ ص۱۵

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سؤر الھرۃ مکروہ ہے۔ کراہت میں

اختلاف ہے۔ علامہ ابن نجیم المصریؒ البحر الرائق ص۱۳۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے اس قولِ مکروہ سے بعض نے مکروہ تحریمی مراد لی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ لحم الہرۃ حرام ہے تو لعاب جو اسکے منہ میں پیدا ہوتا ہے وہ لحم سے ہی ہے اور کہتے ہیں: مال الیہ الطحاویؒ (چنانچہ امام طحاویؒ نے ص۱۳ ج۱ میں فقہی رنگ میں اس پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ چونکہ لحم الہرۃ حرام ہے لہٰذا سؤر بھی حرام ہے جو گوشت سے پیدا ہوتا ہے) آگے لکھتے ہیں کہ بعض کراہت سے کراہت تنزیہی مراد لیتے ہیں والیہ مال الکرخیؒ انتھی۔ ابن الہمامؒ فتح القدیر ص۷۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بلی اگر چوہا وغیرہ کھانے کے فوراً بعد منہ برتن میں ڈالے تو اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے اور اگر کچھ وقفہ کے بعد منہ ڈالے تو مکروہ تنزیہی ہے گویا انھوں نے ان دونوں میں تطبیق کی یہ صورت پیدا کی ہے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ سؤر الھرۃ طاہر ہے۔ لیس بہ بأس۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان دونوں کا مسلک امام طحاویؒ نے ص۱۱ ج۱ میں درج کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ۱

ترمذی ص۱۴ ج۱ اور طحاوی ص۱۱ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے جس میں یہ ٹکڑا بھی ہے واذا ولغت فیہ الھرۃ غسل مرۃ قال الترمذیؒ ھذا حدیث حسن صحیح۔ اس کے قریب روایت ابو داؤد ص۱۰ ج۱ میں آئی ہے اور طحاوی ص۱۱ ج۱ میں یہ الفاظ ہیں: طھور اناء احدکم اذا ولغت فیہ الھرۃ۔ الحدیث۔ اس سے پتہ چلا کہ ولوغ الہرۃ کے بعد برتن کو دھونا پڑے گا اور طھور کی روایت کے مطابق اسکو پاک کرنا پڑے گا۔

دلیل ۲

مسند احمد ص۴۴۲ ج۲، مستدرک حاکم ص۱۸۳ ج۱، مشکل الآثار ص۲۷۲ ج۳ میں یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الھرۃ سبع۔ یعنی بلی درندہ ہے اور سؤر السباع میں باقی ائمہ بھی متفق ہیں کہ مکروہ ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۳۵ ج۱ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک صحابیؓ کے گھر تشریف لے گئے۔ ان کے پڑوسی نے شکایت کی کہ آپؐ ان کے ہاں تشریف لے گئے اور ہمارے ہاں نہیں آئے؟ فرمایا تمھارے گھر میں کتا ہے۔ (جس گھر میں جاندار چیز کی تصویر یا کتا

ہو اس گھر میں رحمت کے فرشتے نازل نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بخاری صہ ۳۱۲/۲ و مسلم صہ ۲۰۲/۲
وغیرہ کی روایات سے ثابت ہے۔ (الا کلب صید او ماشیۃ او زرع) اس نے
کہا آپؐ جس گھر گئے تھے اس میں بلی ہے۔ فرمایا: انما الھرۃ سبع۔

دلیل ۳ طحاوی صہ ۱۱/۱ میں حضرت ابوہریرۃؓ فرماتے ہیں: سور الھرۃ یھراق
و یغسل الاناء مرۃ او مرتین۔ پھر اسی صفحہ میں محمدؒ بن سیرینؒ کا
یہ مقولہ درج ہے: کل حدیث ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
یعنی محمدؒ بن سیرین عن ابی ھریرۃؓ کی سب روایات مرفوع ہوتی ہیں اگرچہ بظاہر
موقوف ہوں۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل ۱ ترمذی صہ ۱۲/۱ میں حضرت کبشہ بنت کعب کی روایت ہے نیز
یہ روایت ابوداؤد صہ ۱۳/۱ میں بھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ
انھوں نے اپنے خسر کے لیے وضو کا پانی ڈالا بلی آکر پانی پینے لگی فرماتی ہیں کہ متعجب ہوئی تو میرے خسر نے
فرمایا قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہا من الطوافین علیکم او الطوافات
وفی روایۃ عائشۃؓ مرفوعًا قال فی الھرۃ انہا لیست بنجس ھی کبعض
اھل البیت۔ سنن الکبریٰ صہ ۲۴۶/۱ وفی روایۃ ابی ھریرۃؓ مرفوعًا
الھر من متاع البیت۔ صہ ۲۴۹/۱۔

جواب ۱ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی صہ ۲۴۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن مندہ اصبہانیؒ نے
فرمایا کہ اس کی سند میں حمیدۃ اور کبشہ دونوں بیبیاں صحابیات میں شامل نہیں
اور دونوں مجہول ہیں تو طہارت جیسے اہم مسئلہ میں ان پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ لیکن
قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صہ ۴۲/۱ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ حمیدہ کو ابن حبانؒ
نے ثقات میں شمار کیا ہے۔ تہذیب صہ ۴۱۲/۱۲ وفی التقریب صہ ۴۶۷ مقبولۃ۔ واما کبشۃ
فقیل انہا صحابیۃ۔ نیل صہ ۴۲/۱ وفی التہذیب صہ ۴۴۷/۱۲ کبشۃ بنت کعب قال ابنؒ
حبانؒ لہا صحبۃ وتبعہ الزبیر بن بکار وابو موسیٰ انتہی۔ وفی الاصابۃ
صہ ۳۹۵/۴ قال ابن حبان لہا صحبۃ وتبعہ المستغفری۔ اھ۔

جواب ۲ طحاوی صـ۱۱ج۱ میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد تو صرف اتنا ہی ہے انها ليست بنجس انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات یعنی بلّی کو گھر میں رکھنا یا کپڑوں کے ساتھ اس کا لگ جانا ان کو نجس نہیں کرتا۔ باقی پانی بلّی کو پینے دینا حضرت ابوقتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنا فعل ہے مگر سنن الکبریٰ صـ۲۴۶ج۱ کی اسی روایت کے آخر میں ہے فقيل له (لابي قتادةؓ) فى ذلك فقال ما صنعت الا ما رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصنع ۔ انتهى۔ وفى الزيلعى صـ۱۳۲ والتلخيص صـ۱۶ بروایة الطبرانى فى الصغير عن انسؓ خرج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى ارض المدينة يقال له بطحان فقال يا انسؓ اسكب لى وضوءً فسكبت له فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حاجته اقبل الى الاناء وقد اتى هر فولغ فى الاناء فوقف له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقفة حتى شرب الهر ثم سألته فقال يا انس ان الهر من متاع البيت لن يقذر شيئا ولن ينجسه اه ۔ وفيه جعفر بن عنبسة الكوفى وهو مجهول كما قال فى اللسان صـ۱۲۰ج۲ ۔ معارف السنن صـ۳۲۹ج۱ ۔

دلیل ۲ ابوداؤد صـ۱۱ج۱ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ کو ہریسہ (ایک قسم کا حلوہ) پیش کیا گیا جب پلیٹ رکھی گئی تو اس میں بلی نے منہ ڈال دیا وہ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو وہیں سے کھانا شروع کیا جہاں سے بلی نے کھایا تھا۔ اگر سؤر الہرۃ طاہر نہ ہوتا تو وہ کیوں کھاتیں؟

جواب اس کی سند میں داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امّہ روایت کرتے ہیں۔ الجوہر النقی صـ۲۴۸ج۱ میں ہے کہ یہاں عن امّہ کا پتہ نہیں (امرأة مجهولة عند اهل العلم۔ اھ) کہ کون ہے تو اس مجہولہ سے استدلال کیسے صحیح ہے؟

باب المسح على الخفين صـ۱۵

علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۱۷ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے

بارے میں تین مسلک ہیں ۔

الاوّل | مسح علیٰ الخفین سفر وحضر میں اس تفصیل کے ساتھ جو احادیث میں آئی ہے مطلقاً جائز ہے ۔ وبہ قال جمہور علماء الامصار ۔

الثّانی | مسح علیٰ الخفین کسی صورت میں بھی جائز نہیں ۔ ابنِ رشدؒ نے اس گروہ کی نشاندہی نہیں کی ۔ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ اہلِ بدعت کا گروہ ہے لیکن اس میں یہ تفصیل انھوں نے بھی نہیں بتلائی کہ اہلِ بدعت کا کون سا گروہ ہے ؟ شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۱۹۶ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ امامیہ اور خوارج کا مسلک ہے ۔

الثالث | مسح علیٰ الخفین اقامت میں درست نہیں سفر میں درست ہے ۔ ابنِ رشدؒ کہتے ہیں کہ یہ بعض مالکیوںؒ کا مسلک ہے لیکن نام نہیں بتلائے ۔

فتح الملہم صـ۴۳۳ج۱ میں ہے کہ حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری صـ۳۰۶ج۱ میں لکھا ہے اسّی اور ایک روایت میں اسّی صحابہ کرامؓ سے مسح علیٰ الخفین ثابت ہے ۔ وفیھم العشرۃ المبشرۃ امام ابن نجیم المصریؒ البحر الرائق صـ۱۶۵ج۱ میں اور ابن الہمامؒ فتح القدیر صـ۹۹ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ منکر مسح علیٰ الخفین کے کفر کا مجھے خوف ہے : اخشٰی علیہ الکفر ۔ پھر امام صاحبؒ[1] نے اہل السنّۃ و الجماعت میں سے ہونے کی دلیل یہ پیش کی کہ سُنّی وہ ہے جو تفضیل الشیخین (ابوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما) حب الختنین (عثمان وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما) اور مسح علیٰ الخفین کا قائل ہو ۔ (فتاویٰ تاتارخانیہ صـ۲۲ج۱)

اختلافِ افضلیت | پاؤں کا غسل افضل ہے یا مسح ؟ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۲ج۱ میں حافظ ابنِ مندۃ اصبہانیؒ کے حوالے

---

[1] ولما سئل الامام عن اھل السنت والجماعۃ قال ان تفضل الشیخینؓ وتحب الختنین وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالیٰ وتمسح علی الخفین وتحل نبیذ التمر للتقوّی علی الطاعۃ لا للسکر وان لا تکفر احدا بذنب وان لا تتکلم فی اللہ یعنی فی صفاتہ بشیء وھذا ایضاً دلیل علی انہ علی مذھب اھل السنۃ فان صفات اللہ تعالیٰ عندھم توقیفیۃ وکان لا یقول فی الصحابۃ الّا خیراً ۔ اھ ۔ (مفتاح السعادۃ صـ۲ج۲)

سے لکھتے ہیں کہ فضیلت مسح کی ہے کہ اس میں اہل بدعت سے اختلاف نمایاں ہوتا ہے
امام نووی شرح مسلم ص۱۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ غسل میں فضیلت ہے کیونکہ اس میں عزیمت ہے اور
مسح میں رخصت۔ امام طحاوی[1] ص۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں دو حکم جدا جدا ہیں ننگے پاؤں ہوں تو
غسل ہے موزے پہنے ہوں تو مسح درست ہے یعنی دونوں حکم اپنی اپنی جگہ بافضیلت ہیں۔

جمہورؒ کا استدلال ان صحیح روایات سے ہے جو سفر و حضر دونوں میں مسح کا اثبات کرتی ہیں۔ کما یجیء انشاء اللہ تعالیٰ۔

اہل بدعت کا استدلال وارجلکم سے ہے۔

جواب یہ درست نہیں کیونکہ دھونے کا حکم پاؤں ننگے ہونے کی صورت میں ہے: فلاضرورۃ فی النزاع۔ موزے ہوں تو پھر مسح ہے۔

سفر و حضر میں تفریق کرنے والوں کا استدلال نقلی دلیل تو ہے نہیں صرف یہ کہتے ہیں کہ سفر احکام کی سہولت کا زیادہ محتاج ہے۔

جواب یہ قیاس بمقابلہ نص ہے کیونکہ صحیح روایات میں مقیم کے لیے یوم ولیلۃ اور مسافر کے لیے ثلاثۃ ایام ولیالیھا موجود ہے لہٰذا یہ قیاس مردود ہے۔

باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم[۱۵]

حضرات ائمہ ثلاثہؒ اور سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ
مسح کے لیے وقت مقرر ہے۔ مقیم کے لیے رات دن اور مسافر کے لیے تین رات
دن (لیالی اور ایام کی جمع اہل ولیلۃ ہے ی اس میں خلاف قیاس ہے الصراح مع
القراح ص۴۲۲) امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علماء من الصحابۃ ومن

---

[1] واما وجهه من طريق النظر فانا قد ذكرنا فيما تقدم من هذا الباب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لمن غسل رجليه في وضوئه من الثواب فثبت بذلك انهما مما يغسل ...الخ۔ طحاوی ص۲۱ ج۱۔ یعنی ننگے پاؤں کے دھونے میں ثواب ہے۔

بعد ہم کا یہی مسلک ہے۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی صـ۹۸ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وھو الحق والصواب۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ صـ۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ مسح علی الخفین میں توقیت کے قائل نہ تھے۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے صـ۱۴ ج۱ میں امام مالکؒ کا نقل کیا ہے امام خطابیؒ بھی معالم السنن صـ۱۱۸ ج۱ میں امام مالکؒ کا یہی قول بتاتے ہیں اور امام نوویؒ بھی شرح مسلم صـ۱۳۵ ج۱ میں امام مالک کا مشہور قول یہی بتاتے ہیں۔

جمہور کی دلیل ۱: مسلم صـ۱۳۵ ج۱ میں حضرت علیؓ کی روایت ہے: فقال جعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام ولیالیھن للمسافر ویومًا ولیلۃ للمقیم۔ یہ روایت توقیت کے لیے نص ہے۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ صـ۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: حدیث علیؓ صحیح خرجہ مسلم۔

دلیل ۲: ترمذی صـ۱۴ ج۱ میں خزیمہؓ بن ثابت کی روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مسح علی الخفین کے بارے میں پوچھا گیا فقال للمسافر ثلاث وللمقیم یوم وقال ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

دلیل ۳: منتقی الاخبار مع نیل الاوطار صـ۲۰۲ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی حضرت علیؓ کے طریق سے روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا للمسافر ثلاثۃ ایّام ولیالیھن وللمقیم یوم ولیلۃ۔ واخرجہ مسلم صـ۱۳۵ ج۱ واحمد صـ۲۱۴ ج۵ والنسائی صـ۳۲ ج۱ وابن ماجۃ صـ۴۲ والبوداؤد الطیالسی صـ۱۵

دلیل ۴: مسند احمد صـ۲۷ ج۶، طحاوی صـ۵۱ ج۱، دارقطنی صـ۷۲ ج۱، سنن الکبریٰ صـ۲۷۵ ج۱، ابن ابی شیبۃ طبع ملتان صـ۱۱۱ ج۱، مجمع الزوائد صـ۲۵۹ ج۱ میں عوف بن مالک الاشجعیؓ کی روایت ہے: امرنا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک بالمسح علی الخفین ثلاثۃ ایام ولیالیھن للمسافر ویوم ولیلۃ للمقیم رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال الصحیح۔ اور بغیۃ الالمعی صـ۱۶۸ ج۱ میں بھی ہے: رجالہ رجال الصحیح۔

دلیل ۵: موارد الظمآن صـ۷۰ میں حضرت ابوبکرۃؓ کی روایت ہے جعل رسول اللہ للمقیم یومًا ولیلۃ وللمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھا او کما قال۔

علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ ابی بکرۃؓ اور صفوانؓ بن عسال کی روایات حسن ہیں۔

دلیل ۶ ترمذی ص۱۴ ج۱ میں صفوانؓ بن عسال کی روایت ہے: قال کان رسول اللہ یأمرنا اذا کنا سفرا (سفر جمع سافر، کصحب جمع صاحب، وتجر جمع تاجر) شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵۷ میں لکھتے ہیں کہ یہ اسم جمع ہے جمع اور اسم جمع میں دو فرق ہیں۔

اوّل: یہ کہ اوزان جمع منضبط ہیں بخلاف اسم جمع کے۔

ثانی: یہ کہ اسم جمع میں حکم مجموع من حیث المجموع پر ہوتا ہے اور جمع میں حکم من حیث الافراد پر ہوتا ہے) ان لا ننزع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیھن الا من جنابۃ ولکن من غائط وبول ونوم قال الترمذیؒ حسنٌ صحیح۔

شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵۷ میں لکھتے ہیں کہ لکن عطف کے آتا ہے بشرطیکہ پہلے معطوف علیہ منفی ہو مگر یہ مثبت ہے کیونکہ نفی اِلّا کی وجہ سے ٹوٹ گئی ہے۔ لہٰذا یہ خلافِ قاعدہ ہے اور فرماتے ہیں کہ یہ گڑبڑ راوی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ نسائی کی روایت میں عبارت صاف ہے۔ ولفظہ: عن زرؒ قال سألت صفوانؓ بن عسال عن المسح علی الخفین فقال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یأمرنا اذا کنا مسافرین ان نمسح علی خفافنا ولا ننزعھا ثلاثۃ ایّام من غائط وبول ونوم الا من جنابۃ۔ اھ۔ ص۱۷ ج۱، نسائی۔ وفی موارد الظمآن ص۷۲ امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کنا سفرا او مسافرین ان لا ننزع او نخلع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیھن من غائط ولا بول الا من جنابۃ۔ اھ۔

امام مالکؒ کی دلیل ابوداؤد ص۲۱ ج۱ میں اُبی بن عمارۃؓ سے روایت ہے: قال یارسول اللہ امسح علی الخفین قال نعم قال یومًا قال یومًا قال ویومین قال ویومین قال ثلاثۃ قال نعم وما شئت۔

وما شئت کے جملہ سے امام مالکؒ نے عدم توقیت پر استدلال کیا ہے۔ وھو ظاھر۔

جواب شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۱ میں اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۹۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوالفتح ازدیؒ فرماتے ہیں (لیس اسنادہ بقائم ولا یثبت) ابن رشدؒ بدایۃ ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ دارقطنی ص۳ ج۱ میں ہے کہ اسکی سند میں عبدالرحمٰن بن رزین، محمد بن یزید اور ایوب بن قطن سب مجہول ہیں۔

نیل الاوطار ص۲۰۲ ج۱ میں امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ لا یعرفون۔ چنانچہ امام ابوداؤدؒ نے خود ص۲۱ ج۱ میں لکھا ہے وقد اختلف فی اسنادہ ولیس بالقوی۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۶۰ میں لکھتے ہیں کہ امام جوزقانیؒ نے اس کو موضوعات میں لکھا ہے۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص۲۱ ج۱ میں بسندہٖ عن خزیمۃؓ بن ثابت عن النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم قال المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ قال ابوداؤدؒ رواہ منصور بن المعتمر عن ابراھیم التیمی باسنادہٖ وقال فیہ ولو استزدناہ لزادنا۔ آخری ٹکڑے سے استدلال ہے۔

جواب امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۱۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں تخمین اور ظن کا ذکر ہے اور حکم صاحب الشریعت کے قول وفعل سے ثابت ہوتا ہے لا بظن الراوی۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۱ میں ابن سید الناسؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ انھوں نے نہ تو زیادت کی اجازت چاہی اور نہ ہی آپ نے دی اس ظن کی وجہ سے قطعی اور یقینی بات کیسے چھوڑی جاسکتی ہے؟ مولانا عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الملہم ص۴۳۹ ج۱ میں ابن سید الناسؒ ہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کسی عالم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ ایسی مظنون چیز کے لیے قطعی اور یقینی بات کو چھوڑ دے۔ بعض حضراتؒ نے مسح علی الخفین کی وہ روایات بھی امام مالکؒ کی طرف سے پیش کی ہیں جو خالی از توقیت ہیں لیکن اصول حدیث کے رُو سے یہ استدلال نہایت ہی کمزور ہے کیونکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ باب کی ساری احادیث جمع کرکے ثقہ راویوں کی زیادت کو ملحوظ رکھ کر حدیث کا معنیٰ کیا جائے تو توقیت والی روایات میں معنیٰ کی زیادت ہے لہٰذا انکا اعتبار کیا جائیگا توقیت کی احادیث متواتر ہیں ففی الطحاوی ص۴۲ ج۱ فلیس ینبغی لاحدٍ ان یترک مثل ھٰذہ الآثار المتواترۃ الیٰ مثل حدیث اُبَیؓ بن عمارۃ

باب المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ ص۱۶

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مسح موزے کے بالائی حصے پر واجب ہے جس کو حدیث میں اعلاہ یا ظاہرہما کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن رشدؒ نے بدایۃ ص۱۹ج۱ میں داؤد بن علی الظاہریؒ کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے اور ابن رشدؒ نے اسی صفحہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ موزے کے بالائی اور زیریں دونوں حصوں پر مسح کرے۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۵ج۱ میں امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا لکھا ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۹ج۱ میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسفل خف کے مسح کو مستحب اور اعلیٰ خف کے مسح کو واجب کہتے ہیں اور انھوں نے روایت سیدنا علیؓ کو وجوب پر اور روایت سیدنا مغیرہؓ کو استحباب پر حمل کیا ہے اور لکھتے ہیں کہ یہ جمع حسن ہے۔

امام صاحبؒ ومن وافقہؒ کی دلیل ۱

ابوداؤد ص۲۲ج۱ میں سیدنا علیؓ کی روایت ہے لوکان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ۔ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ ـــــــ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ج۱ میں لکھتے ہیں: قال الحافظ (ابن حجرؒ) فی بلوغ المرام اسنادہ حسن وقال فی تلخیص الحبیر اسنادہ صحیح۔

دلیل ۲

ترمذی ص۱۵ج۱ میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے: قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاہرہما وقال الترمذی حدیث حسن۔

دلیل ۳

حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر طبع ہند ص۵۸ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ اپنی سند کے ساتھ اپنی تاریخ اوسط میں لکھتے ہیں کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے: رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ اوکما

قال۔ اس کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں۔ وھذا اصح من حدیث رجاء عن کاتب المغیرۃؓ ۔

دلیل ۴ نصب الرایہ ص۱۸۱ ج۱ میں ابن ابی شیبہؒ اور دارقطنیؒ کے حوالہ سے حضرت عمرؓ کی حدیث منقول ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امران یمسح علی الخفین علی ظاھرھما اذالبسھما وھما طاھرتان۔ اوکما قال۔

امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل ترمذی ص۱۵ ج۱ میں روایت ہے عن کاتب المغیرۃؓ عن المغیرۃؓ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح اعلی الخف واسفلہ۔

جواب ۱ بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ کاتب مغیرۃ مجہول ہے۔ پتہ نہیں کون ہے؟ لیکن یہ درست نہیں کیونکہ ابن ماجہ ص۴۲ میں روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: عن ورّادٌ کاتب المغیرۃؓ۔ اور معارف السنن ص۳۴۴ ج۱ میں ہے کہ ان کا نام ابوسعید ورّادؒ ثقفی ہے۔ روی عنہ عبدالملک بن عمیر والشعبی ... الخ ذکرہ ابن حبان فی الثقات۔ تہذیب ص۱۱۲ ج۱۱۔

جواب ۲ ترمذی کی ایک روایت میں ہے حُدِّثتُ عن کاتب المغیرۃؓ جو مرسل ہے اور پتہ نہیں کہ بیان کرنے والا کون ہے اور کیا ہے؟ معرفۃ علوم الحدیث ص۱۱۹ میں حُدِّثتُ دلیل انقطاع ہوتی ہے۔ لیکن یہ جواب بھی درست نہیں۔ کیونکہ دارقطنی ص۷۲ میں حدثنا کے لفظ موجود ہیں۔

جواب ۳ اس میں ولیدؒ بن مسلمؒ مدلس ہے۔ عن کے ساتھ روایت بیان کرتا ہے۔ وعنعنۃ المدلس غیر مقبولۃٍ لیکن یہ جواب بھی صحیح نہیں۔ ترمذی ص۱۵ ج۱ میں ولید بن مسلم قال اخبرنی ثور بن یزید کے الفاظ ہیں۔ اور ابوداؤد ص۲۲ ج۱ میں حدثنا کے لفظ ہیں۔

جواب ۴ ولیدؒ بن مسلمؒ پر کافی جرح ہے۔ چنانچہ تہذیب التہذیب ص۱۵۴ ج۱۱ میں امام ابوداؤدؒ سے منقول ہے کہ ولید نے دس۱۰ روایات ایسی بیان کیں کہ لا اصل

تھا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا مختلط ہو چکا تھا کہ ماسمع اور غیر ماسمع میں کوئی تمیز نہ رہی تھی۔ ابومسہر غسانیؒ کہتے ہیں کہ وہ کذابین کی روایات اوزاعی سے لے کر ان کی تدلیس کرتا تھا (نام وغیرہ نہ لکھا غیر معروف سی کنیت لکھ دی وقس علیٰ ھذا) یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ص۱۵ج۱ میں لکھتے ہیں سألت ابازرعۃؒ ومحمداً۔ (البخاری) عن ھذا الحدیث فقالا لیس بصحیح اور خود امام ترمذیؒ کا فیصلہ ہے۔ ھذا حدیث معلول (ترمذی ص۱۵ج۱۶۰۱) حافظ ابن القیم تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۲۵ج۱۲۶۰۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کو بڑے بڑے ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔ امام بخاریؒ ابوزرعہؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، شافعیؒ اور متاخرین میں سے ابومحمد ابن حزمؒ نے وھوالصواب آگے لکھتے ہیں اس لیے کہ یہ تمام صحیح روایات کے خلاف ہے اور عبدالرحمٰنؒ بن ابی حاتمؒ اپنے والد ابوحاتمؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ھذا الحدیث لیس بمحفوظ (کتاب العلل ص۵۴ج۱ لعبدالرحمٰنؒ بن ابی حاتمؒ)۔

جواب ۵ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبیر ص۵۹ میں اور سید انور شاہ صاحب العرف الشذی ص۵۷ میں لکھتے ہیں کہ محدث بزارؒ نے اس روایت مغیرۃؓ کو ساٹھ سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے بغیر اس سند کے کسی میں اسفل کا لفظ نہیں۔ اپنا خیال ہے (قول الشیخ) کہ یہ خطا ولیدؒ بن مسلم کی غلطی کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ امام احمدؒ نے اس کو کثیر الخطا بھی کہا ہے۔ (تہذیب التہذیب ص۱۵۴ج۱۱)

جواب ۶ التقریر الترمذی لشیخ الہندؒ ص۸ میں ہے کہ ویمکن ان یکون الخطاء فی رؤیۃ الراوی الذی روی فعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاقولہ بان وضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدہ فی جانب الاسفل لتسویۃ الخف فزعم الراوی انہ مسح علی الاسفل۔

باب فی المسح علی الجوربین والنعلین ص۱۵

اس مقام پر دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل المسح علی الجوربین

ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی الجوربین کے بارے میں ایک قوم عدم جواز کی قائل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ ایک جواز کی قائل ہے۔ امام ابویوسفؒ، محمدؒ اور سفیان (ثوریؒ) کہتے ہیں کہ جائز ہے بشرطیکہ ثخین ہوں۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۲۱ ج۱ میں امام احمدؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا یہی مسلک بتاتے ہیں۔ امام ترمذیؒ نے ص۱۵ ج۱ میں سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا یہی قول بتایا ہے۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے جو کہ جمہورؒ نے کہی ہے کہ مسح علی الجوربین جائز نہیں جبکہ ثخین نہ ہوں کیونکہ پاؤں کا وظیفہ غسل ہے جو نصِ قرآنی سے ثابت ہے اس سے عدول الی المسح صحیح احادیث کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے اور وہ صرف مسح علی الخفین کے بارے میں ہیں نہ کہ مسح علی الجوربین کے بارے میں کیونکہ وہ احادیث صحیح نہیں ہیں۔

قائلین جواز کی دلیل ۱

ترمذی ص۱۵ ج۱ میں مغیرۃؓ بن شعبہ کی روایت ہے توضأ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ومسح علی الجوربین والنعلین۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

جواب

امام ابوداؤد ص۲۱ ج۱ میں فرماتے ہیں قال ابوداؤد کان عبد الرحمٰنؒ بن مھدیؒ لا یحدث بھٰذا الحدیث لان المعروف عن المغیرۃ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح علی الخفین وروی ھٰذا ایضًا عن ابی موسیٰ الاشعریؓ (ان کی روایت ابن ماجۃ ص۴۲ سنن الکبریٰ ص۲۸۴ ج۱ اور طحاوی ص۵۸ ج۱ میں ہے۔) عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ مسح علی الجوربین ولیس بالمتصل ولا بالقوی۔ مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۰۰ ج۱ میں، زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۸۴ ج۱ میں، خطابیؒ معالم السنن ص۱۲۲ ج۱ میں بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۲۸۴ ج۱ میں و ابن القیمؒ تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث پر امام نسائیؒ نے سنن الکبریٰ میں تنقید کی ہے اور بیہقیؒ وغیرہ فرماتے ہیں

کہ امام احمدؒ، عبدالرحمٰنؒ بن مہدیؒ، یحییٰؒ بن معینؒ، علیؒ بن مدینیؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ سب اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں اور امام مسلمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہم کتاب اللہ کا ظاہری مفہوم ابوقیس اور ہزیل کی روایتوں کے لیے کیوں چھوڑیں؟ اور تحفۃ الاحوذی ہی میں لکھا ہے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ائمہ حدیث اس حدیث کی تضعیف پر متفق ہیں اگر ان بالا اماموں میں ایک امام بھی اس حدیث کی تضعیف کرتا تو امام ترمذیؒ کی تصحیح پر مقدم ہوتی۔ چہ جائیکہ یہ سب ہی تضعیف پر متفق ہیں۔

دلیل ۲ روایت ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور بحوالہ ابو داؤد گزر چکا ہے کہ یہ نہ متصل ہے نہ ہی قوی۔

دلیل ۳ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی روایت ہے جس کی تخریج علامہ زیلعیؒ نے طبرانیؒ کے حوالہ سے کی ہے لیکن وہ بھی صحیح نہیں۔ آگے اس پر بسط سے کلام کیا ہے اور ص۱۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی الجوربین کے باب کی کوئی بھی مرفوع حدیث ایسی نہیں جو جرح سے خالی ہو۔ باقی ثخین چونکہ بمعنی خف ہے لہٰذا اس کا مسئلہ جدا ہے۔ البحر الرائق ص۱۸۲ ج۱ میں ہے کہ ثخین کے معنی وہ جرابیں ہیں جن میں باندھے بغیر چلنا آسانی کیساتھ ممکن ہو۔ شرح الوقایہ ص۱۱۱ ج۱ وہدایہ ص۴۴ ج۱ میں تصریح ہے کہ امام صاحبؒ نے وفات سے قبل مسح علی الجوربین کی طرف رجوع کر لیا تھا تو اب امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف نہ رہا۔ بشرطیکہ جرابیں ثخین ہوں تو مسح درست ہے۔

البحث الثانی مسح علی النعلین

تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ المسح علی النعلین درست نہیں۔ اس روایت کا سب پر جواب لازم ہے۔

جواب ۱ یہ روایت ضعیف ہے۔ کما مرّ۔

جواب ۲ علامہ زیلعیؒ نصب الرأیۃ ص۱۸۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی النعلین وضوء علی الوضوء کے سلسلہ میں ہے۔ امام ابن خزیمہؒ اور ابن حبانؒ نے اس کو پسند

کیا ہے۔ واختارہ ابن خزیمۃ وابن حبانؒ۔

جواب ۳ امام طحاویؒ ص۵۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مقصود مسح علی الجوربین تھا مسح علی النعلین ضمناً ہوگیا۔ اُس دَور میں نعل کی شکل قینچی چپل کے نمونہ پر ہوتی تھی نہ کہ بوٹ اور بند جوتی کی شکل پر۔

جواب ۴ معالم السنن ص۱۲۲ ج۱ میں خطابیؒ امام بیہقیؒ کا یہ جواب نقل کرتے ہیں کہ مسح علی النعلین سے مراد پاؤں کا غسل ہے اور مسح بمعنی غسل آتا ہے۔ یہ جواب علامہ زیلعیؒ نے بھی نصب الرایۃ ص۱۸۹ ج۱ میں امام بیہقیؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

جواب ۵ بعض حضرات نے حرف واؤ کو مَعَ کے معنیٰ میں لیا ہے اور معنی کیے ہیں جوربین منعلین خطابیؒ نے معالم السنن ص۱۲۲ ج۱ میں اور شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے: جب جوربین منعلین ہوں تو ان پر مسح ہے نہ یہ کہ تنہا نعلین پر۔

جواب ۶ ترمذی کے بین السطور شیخ عبدالحق محدثؒ دہلویؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مسح نعلین منسوخ ہے۔ کذا فی سنن الدارمی۔ (ترمذی ص۱۵ ج۱)

باب ماجاء فی مسح الجوربین والعمامۃ ص۱۵

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ مسح علی العمامۃ کے عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ (یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۵ میں سفیان ثوریؒ اور ابن المبارکؒ کا بھی بتایا ہے) اور امام احمدؒ، ابوثورؒ، قاسمؒ بن سلامؒ جواز کے قائل ہیں۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۱۱ ج۱ میں امام اوزاعیؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا یہی مسلک بتلاتے ہیں۔ ترمذی ص۱۵ ج۱ میں وکیعؒ بن الجراحؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور یہی مسلک امام ترمذیؒ نے حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، انسؓ اوزاعیؒ وغیرہ کا بھی بتایا ہے۔ ص۱۵۔

جمہور کی دلیل ۱ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نصِ قرآنی قطعی ہے اور حدیث محتمل ہے تو قطعی کو غیر قطعی کے لیے کیسے چھوڑا جاسکتا ہے۔ مولانا عثمانی فتح الملہم ص۴۳۲ ج۱ میں

امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ کی تفسیر احکام القرآن صہ ۳۵۱ ج ۲ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تو سر کے مسح کا حکم دیا ہے۔ والماسح علی العمامۃ غیر ماسح برأسہ اور علامہ زرقانیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حکم خداوندی تو مسح رأس کا ہے والعمامۃ غیر الرأس۔ ولفظ الزرقانیؒ لان اللہ تعالیٰ قال وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِکُمۡ والماسح علی العمامۃ لم یمسح برأسہ انتہیٰ۔ صہ ۴۷ ج ۱۔ زرقانی شرح المؤطا۔

دلیل ۲ وہ متواتر قولی اور فعلی احادیث ہیں جن میں مسح رأس کا تذکرہ اور بیان ہے۔

قائلین جوازِ مسح کی دلیل حضرت مغیرہؓ بن شعبۃ کی روایت ہے جس میں آتا ہے مسح علی الخفین والعمامۃ۔ بخاری صہ ۳۳ ج ۱، وترمذی صہ ۱۵ ج ۱ وغیرہ۔

جواب ۱ ابن رشدؒ بدایۃ صہ ۱۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ روایت میں مسح علی العمامۃ کا ٹکڑا معلول ہے۔ انتہیٰ۔ معلول ہونے کی وجہ فتح الباری صہ ۲۴۷ ج ۱، عمدۃ القاری صہ ۸۵۴ ج ۱، نیل الاوطار صہ ۱۸۲ ج ۱ میں لکھی ہے کہ محدث اُصیلی نے کہا ہے کہ لفظ عمامۃ من خطأ الاوزاعیؒ ہے۔ لیکن روایت ترمذی میں اوزاعیؒ کا ذکر نہیں۔

جواب ۲ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ مؤطا صہ ۔۔ میں لکھتے ہیں: مسح علی العمامۃ کان فترک یعنی منسوخ ہے وھو قول ابی حنیفۃؒ والعامۃ من فقہائنا۔

جواب ۳ عمامہ پر مسح مقدار ناصیہ کے بعد ہے چنانچہ مسلم صہ ۱۳۴ ج ۱ اور سنن الکبریٰ صہ ۵۸ ج ۱ میں ہے ومسح بناصیتہ ومسح علی العمامۃ اور ترمذی صہ ۱۵ ج ۱ میں ہے انہ مسح علیٰ ناصیتہ وعمامتہ۔

جواب ۴ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صہ ۴۳۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ صاحب روح المعانی نے صہ ۱۵۲ ج ۲۵ میں واضلہ اللہ علی علم کو حال بنایا ہے فاعل سے بھی اور مفعول سے بھی تو اس حدیث میں بھی علی العمامۃ کو حال بنائیں اس لحاظ سے معنی یہ ہوگا کہ آپؐ نے مسح کیا حال کونہ متعمما۔ آپ اس وقت دستار پہنے ہوئے تھے، تو پھر مسح کہاں کیا؟ جواب

کیا جاتا ہے یعنی سر پر مسح کیا۔ چنانچہ ابوداؤد ص۱۹ ج۱ میں روایت ہے فادخل یدیہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ ولم ینقض العمامۃ انتہٰی واخرجہ البیہقیؒ فی ص۶۱ ج۱ (وابن ماجہ ص۴۱ ومستدرک ص۱۶۹ ج۱) مسح سر پر بغیر پگڑی اتارے کر لیا۔

جواب ۵ ہدیۃ المجتبیٰ ص۴۸ میں ہے کہ امام سرخسیؒ نے مبسوط ص۱۰۱ ج۱ میں لکھا ہے کہ اس وقت مسح علی العمامۃ عذر کی وجہ سے تھا اور مسئلۂ عذر جدا ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر بن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص۱۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ زکام یا سر میں کوئی تکلیف تھی جس کی بنا پر آپؐ نے مسح علی العمامۃ کیا اور مستدرک حاکم ص۱۶۹ ج۱ میں روایت ہے کہ آپؐ نے ایک لشکر بھیجا ان میں کچھ زخمی ہو گئے۔ انھوں نے سردی کی شکایت کی تو آپؐ نے اجازت دی کہ عصائب اور تساخین پر مسح کر لو۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ دونوں کہتے ہیں صحیح علی شرط مسلم عصائب جمع عصابۃ کی ہے یعنی عمائم اور صراح ص۵۰۵ میں لکھا ہے کہ تساخین[1] کے معنی ہیں: موزہا، لاواحد لہا من لفظہا۔ یہ دونوں لفظ ابوداؤد ص۱۹ میں ہیں۔

جواب ۶ او انہ سوی عمامتہٗ فظن الراوی انہ مسح علی العمامۃ (محصلہ تقریر الترمذی ص۶ لشیخ الہندؒ)

قولہ مسح علی الخفین والخمار

خمار کے معنی دوپٹہ کے ہیں۔ ہدیۃ المجتبیٰ ص۴۸ میں ہے کہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخمار وضوء علی الوضوء کے سلسلہ میں تھا اور سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ وہ باریک تھا۔ اس پر مسح کرنے سے باقاعدہ سر پر مسح ہو گیا اور سر کو تری پہنچ گئی۔ وفی حاشیۃ الترمذی ص۱۵ ج۱، ثم مسح علی الخفین والخمار اراد بہ العمامۃ لان الرجل یغطی بہا رأسہ کما ان المرأۃ تغطیہا بخمارہا۔ ۱۲ حر

---

[1] وفی بین السطور ابی داؤد ص۱۹ ج۱ من نسخۃ اُخریٰ جمع تسخین بمعنی الخف۔ ۱۲

باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل [ص۱۶]

قولها انی امرأة اشد ضفر رأسی افانقضه لغسل الجنابة جمہورؒ کا یہ مسلک ہے کہ غسلِ جنابت ہو یا حیض ونفاس کا غسل، عورت کے لیے مینڈھیاں کھولنی ضروری نہیں جب کہ بالوں کی جڑوں میں خوب پانی پہنچ جائے اور وہ تر ہوجائیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن عمروؓ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ بصورتِ حیض اسے مینڈھیاں کھولنی پڑیں گی۔ اور کہتے ہیں کہ یہی مسلک ہے امام حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کا۔ حافظ ابن القیمؒ تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہی مسلک ہے امام احمدؒ بن حنبلؒ کا۔ وهو الصحيح۔ اور مبارک پوریؒ بھی تحفۃ الاحوذی ص۱۰۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

دلیلِ جمہورؒ ترمذیؒ ص۱۶ ج۱ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے جس میں انھوں کہا یا رسول اللہ انی امرأة اشد ضفر رأسی افانقضه لغسل الجنابة قال لا۔ الحدیث۔ اور یہ مسلم ص۱۴۹ ج۱ میں بھی ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل[۱] مسلم ص۱۵۰ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے غسلِ حیض کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ غسل کرتے وقت تدلکه دلکا شديداً۔ الحدیث۔

جواب اس سے بال کھولنے پر استدلال صحیح نہیں اس کا مفہوم تو یہ ہے کہ چونکہ وہ کئی دن ایامِ ماہواری میں رہی کسی مقام پر خون کی آلائش ہوگی تو خوب مل کر صاف کرے اس سے بال کھولنے کا کیا سوال اور کیا تعلق؟

دلیل[۲] بخاری ص۴۵ ج۱ میں روایت ہے حضرت عائشہؓ کو ایامِ حج میں ماہواری شروع ہوئی نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا تو فرمایا: انقضی شعرك وامتشطی واغسلی او کما قال علیه الصلوٰة والسلام۔

جوابات اس کے کئی جوابات ہیں۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۳۷ ج۱ میں اور مبارک پوریؒ

تحفۃ الاحوذی ص۱۰۸، ۱۰۹ ج۱ میں لکھتے ہیں:

جواب ۱ | اس میں نقضِ شعر کی حدیث استحباب پر محمول ہے تاکہ حضرت ام سلمۃ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اس کا تعارض نہ ہو۔

جواب ۲ | اگر بال ہلکے پھلکے ہوں تو پھر مینڈیوں کو کھولنا ضروری نہیں۔ زیادہ اور گھنے ہوں تو ضروری ہے۔

جواب ۳ | اگر بالوں کی جڑوں تک تیقن کے ساتھ پانی پہنچ جائے تو پھر نہ کھولے جائیں شک وشبہ ہو تو کھولے جائیں۔

جواب ۴ | امیر یمانی سبل السلام ص۱۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو جو نقضی شعر کا حکم دیا تو محض ایام حج میں نظافت کے لیے تھا نہ کہ طہارت من الحیض کے لیے۔ کیونکہ وہ بدستور اپنے مرض میں رہیں۔

فائدہ | فقہاءؒ نے لکھا ہے کہ اگر مردوں کے بال ہوں جیسے علوی، ترکی اور سندھی وغیرہ تو ان کو سر کے بالوں کی مینڈھیاں ضرور کھولنی چاہئیں۔ ان کا استدلال ابوداؤد کی اس روایت سے ہے۔ انھم استفتوا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن ذٰلک فقال اما الرجل فلینشر رأسہٗ فلیغسلہ حتّٰی یبلغ اصول الشعر واما المرأۃ فلا علیہا ان لا تنقضہٗ لتغرف علٰی رأسہا ثلاث غرفات بکفیہا۔ انتہٰی (ص۳۲ ج۱) اگرچہ اس روایت میں کلام بھی ہے لیکن فی الجملہ صالح للاحتجاج بھی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتیں عند الغسل بال نہ کھولیں اور مرد بال کھولیں۔ کیونکہ مردوں کے لیے سر کے بال رکھنے شرعاً ضروری نہیں، اور عورتوں کے لیے ضروری ہیں۔

باب ماجاء ان تحت کل شعرۃ جنابۃ ص۱۶

قولہ وھو شیخ لیس بذٰلک | اس پر اشکال ہوگا کہ لفظ شیخ تو کلمہ تعدیل ہے۔ اور لیس بذٰلک کلمہ تضعیف ہے تو ان دونوں

کا اجتماع کیسا ؟

جوابات تحفۃ الاحوذی ص$\frac{۱۰۹}{۱}$ اور ہدیۃ المجتنی ص۴۹ میں اس کے تین جوابات دیئے ہیں:

۱ : شیخ سے مراد لغوی معنی ہے یعنی بوڑھا۔ اصطلاحی معنی نہیں جو کلمہ تعدیل ہے اور لیس بذلک کلمہ تضعیف ہے تو ان کے اجتماع میں کوئی تعارض نہیں۔

۲ : راوی کے اندر دو صفتیں ضروری ہیں۔ عدالت[۱] اور ضبط[۲]۔ ضبط کتاب ہو یا ضبط صدر ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی عدالت کے لحاظ سے قابلِ اعتماد ہوتا ہے لیکن کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے ضبط نہیں رہا تو یہ کہنا صحیح ہے کہ شیخ لٔے عدل اور لیس بذلک اے لیس بضابطٍ۔

۳ : لفظ شیخ مراتب تعدیل میں ادنیٰ مرتبہ ہے اور لیس بذلک مراتب تضعیف میں سے ادنیٰ مرتبہ ہے تو ان دونوں کی سرحدیں آپس میں ملتی ہیں لہٰذا ان کا اجتماع اجتماعِ متضادین نہیں۔

باب ماجاء اذا التقی الختانان وجب الغسل

یہاں دو بحثیں ہیں :

البحث الاوّل مرد کے ختنہ پر ختان کا اور عورت کے ختنہ پر خفاض کا لفظ بولا جاتا ہے اور مرد کے ختنہ کو اعذار بھی کہتے ہیں۔ اس مقام پر ختانان تغلیباً کہا گیا۔

جیسے ابوین، عمرین، قمرین وغیرہ شیخ عبدالحق دہلویؒ اپنی کتاب "ماثبت بالسنۃ" ص۲۳۷ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ختنہ مردوں کے لیے سنّت ہے۔ امام شافعیؒ اور امام سحنون مالکیؒ فرماتے ہیں کہ واجب ہے۔ امام احمدؒ کے اقوال مضطرب ہیں۔ طحاوی ص۵۷ میں ہے کہ امام شافعیؒ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے وجوبِ ختنہ کے قائل ہیں۔

معارف السنن ص$\frac{۳۶۹}{۱}$ میں فتح القدیر ص$\frac{۵۵}{۱}$ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ختنہ مردوں کے لیے سنّت اور مکرمۃ للنساء ہے۔ آگے یہ لفظ بھی ہیں : فان جماع المختونۃ الذ۔ اور نظم الفقہ میں ہے کہ مردوں، عورتوں دونوں کے لیے سنّت ہے لیکن اگر مرد ختنہ کرنا چھوڑ دے تو اسے مجبور کیا جائے گا۔ عورت چھوڑے گی تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ فقہاءؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی قوم ختنہ کی سنّت چھوڑنے پر کمربستہ ہو جائے تو عام مسلمانوں کا

فرض ہے کہ ہتھیار وغیرہ لے کر اس سے لڑائی کریں۔

البحث الثانی امام بخاریؒ ص۳ ج۱ اور ص۴۳ ج۱ میں بعض صحابہؓ کا نام لیتے ہیں جو بغیر انزال کے وجوب غسل کے قائل نہ تھے۔ علامہ حازمیؒ نے کتاب الاعتبار ص۳۴ میں اور اسی طرح امام خطابیؒ نے معالم السنن ص۱۵۰ میں ایسی روایات پیش کی ہیں جن سے ان حضرات کا رجوع ثابت ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحابہؓ کے بعد تابعینؒ میں بھی کچھ اختلاف رہا لیکن بعد میں اتفاق اور اجماع[1] ہو گیا کہ غسل واجب ہے وان لم ینزل۔ اور تلخیص الحبیر ص۴۹ میں بھی اجماع کا حوالہ دیتے ہیں بات دراصل یوں ہوئی کہ سیدنا عمرؓ کی خلافت میں یہ مسئلہ چھڑا۔ اختلاف نے طول پکڑ لیا اس پر جلیل القدر صحابہؓ کی طرف مراجعت کی گئی۔ موطا امام مالکؒ ص۱۶ میں ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ[2] نے حضرت عائشہؓ سے بھی مسئلہ پوچھا تو جب سب نے تحقیق کر لی اور وجوب غسل کی روایات سامنے آگئیں تو اس پر اجماع ہو گیا اور اختلاف اٹھ گیا۔

ابن رشدؒ بدایۃ ص۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صرف بعض اہل الظاہر عدم وجوب غسل کے قائل ہیں۔ معالم السنن ص۱۵ ج۱، احکام الاحکام ص۳ ج۱ اور نیل الاوطار ص۲۴۱ ج۱ میں داؤد بن علی ظاہریؒ کا نام خصوصیت سے لیا گیا ہے لیکن بمقابلہ جمہور و اجماع قول آں راہیچ وقعت نیست۔

---

[1] قال النوویؒ وھذا الاختلاف فیہ الیوم وقد کان فیہ خلاف بعض الصحابۃؓ ومن بعدھم ثم انعقد الاجماع علیٰ ما ذکرنا ... الخ۔ (شرح مسلم ص۱۵۶ ج۱ وکذا ھو فی ھامش البخاری ص۴۳ ج۱، ۴۲ -)

[2] ان ابا موسیٰ الاشعریؓ اتیٰ عائشۃ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال لھا لقد شق علیّ اختلاف اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی امرٍ انی لأعظم ان استقبلکِ بہ۔ فقالت ماھو؟ ماکنت سائلاً عنہ امّکَ۔ فسلنی عنہ فقال الرجل یُصیب اھلہٗ ثم یکسل ولا ینزل فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فقال ابو موسیٰ الاشعریؓ لا اسئل عن ھذا بعدکِ ابداً۔ انتھیٰ۔ مؤطا امام مالکؒ ص۱۶ وراجع مسلم ص۱۵۶ ج۱ اختلف فی ذٰلک رھط من المھاجرین والانصار ... الخ۔

جمہور کا استدلال

ترمذی ص۱۶ ج۱، بخاری ص۴۳ ج۱ میں روایت ہے۔ اذا جلس بین شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وفی روایة مسلم ص۱۵۶ ج۱۔ اذا جلس بین شعبها الاربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ ترمذی ص۱۶ ج۱ اور مسلم ص۱۵۶ ج۱ کی دوسری روایت میں ہے: وان لم ینزل التقاء ختانین سے مراد محض التقاء نہیں بلکہ غیبوبت حشفہ مراد ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ ص۴۵ کی روایت ہے: اذا التقی الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل تحفۃ الاحوذی ص۱۱۱ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت ابن ابی شیبہؒ میں بھی ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے تو غیبوبت حشفہ سے حد لازم ہو جائے گی: وان لم ینزل۔ اس سے پتہ چلا کہ غسل کا تعلق بھی اسی مقدار سے ہے۔ امام طحاویؒ ص۳۶، ۳۷ ج۱ میں نظر فقہی یعنی قیاسی دلیل سے کام لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فسادِ صوم، فسادِ حج غیبوبت حشفہ سے متعلق ہے وان لم ینزل۔ اسی طرح مہر کامل بھی غیبوبت حشفہ سے متعلق ہے وان لم ینزل۔ اسی طرح وطی بالشبہ کے سلسلہ میں لزومِ مہر بھی غیبوبت سے متعلق ہے اسی طرح حدِ زنا بھی تو غسل کا مسئلہ بھی ایسے ہی ہونا چاہیئے۔

داؤد بن علی ظاہریؒ وغیرہ کا استدلال

اس حدیث سے ہے: انما الماء من الماء اے انما الغسل من خروج المنی۔

لیکن امام ترمذی نے ص۱۶ ج۱ میں تصریح کردی ہے کہ عن ابیؓ بن کعب قال انما کان الماء من الماء رخصة فی اول الاسلام ثم نهی عنها۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ پہلے تھا بعد میں منسوخ ہوگیا کما صرح به الترمذی۔ اس کا ایک جواب ترمذی ص۱۶ میں یوں منقول ہے: عن ابن عباسؓ قال انما الماء من الماء فی الاحتلام اور بعض فقہاءؒ نے کہا ہے: انما الماء اے الغسل من الماء اے سبب الماء وهو غیبوبة الحشفة۔ عین الهدایة ص۱۳۶ ج۱ میں ہے چنانچہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ط۲۵ ج۳ والبنایۃ ص۲۱۰ ج۱ میں) ابن قدامہؒ کی مغنی سے نقل کیا ہے کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے۔ الخ

باب فیمن یستیقظ فیری بللا ولا یذکر احتلاماً ص۱۸

اگر کسی شخص کو بیداری کے بعد اپنے کپڑوں پر تری محسوس ہو تو اس صورت میں اسے کیا کرنا چاہیے؟ علامہ ابن نجیم مصریؒ البحر الرائق ص۵۶ ج۱ میں اسکی بارہ صورتیں پیش کرتے ہیں اور طحطاوی ص۶۴ میں بھی ایسا ہی ہے۔ وفی المعارف ص۱۴۵ ج۱ زاد الحلبیؒ وجہین آخذاً من کلامہ فتکون المسألۃ علی اربعۃ عشر وجہا الخ: ۱ تیقن منی، ۲ تیقن مذی، ۳ تیقن ودی، ۴ الشک فی الاولین ۵ الشک فی الاخیرین، ۶ الشک فی الطرفین، ۷ الشک فی الثلاثۃ اور ان سات کو دو سے ضرب دو۔ تذکر احتلام و عدم تذکر تو کل چودہ صورتیں بن گئیں۔

مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۳۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو کر مذی ہے یا شک فی الاولین ہو یا شک فی الطرفین ہو یا شک فی الاخیرین ہو یا شک فی الثلاثۃ ہو مع تذکر احتلام تو ان صورتوں میں غسل واجب ہے۔ آگے لکھتے ہیں ولا یجب اتفاقاً فیما اذا علم انہ ودی تذکر الحلم اولا وفیما اذا علم انہ مذی او شک فی الاخیرین مع عدم تذکر احتلام وھذہ اربع صور۔ و یجب عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ فیما اذا شک فی الاولین او فی الطرفین او فی الثلاثۃ احتیاطا ولا یجب عند ابی یوسفؒ للشک فی السبب الموجب۔

باب ما جاء فی المنی والمذی ص۱۸

قولہ عن علیؓ قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی الحدیث

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود کیا اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ و ابو عوانۃ ص۲۷۲ ج۱ میں ہے ولفظ المسلم امرت المقدادؓ بن الاسود کہ تو میرے لیے پوچھ مجھے شرم آتی ہے لمکان ابنتہ تحتی ولفظ ابی عوانۃ عن علیؓ قال کنت رجلا مذاء وکنت استحیی ان اسأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لمکان ابنتہ فامرت

المقداد فسألہ فقال یغسل ذکرہ ویتوضاء۔ (وکذا فی النسائی ص۴۹ ج۱)

اور نسائی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ و مقدادؓ اور حضرت عمارؓ کا اس سلسلہ میں مذاکرہ ہوا اور حضرت مقدادؓ اور عمارؓ میں سے ایک نے آپ سے سوال کیا نسائی ص۴۹ ج۱ و فی الطحاوی ص۲۴ ج۱ انّ علیاً امر عماراً ان یسأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس باب کی حدیثوں پر جس بسط سے امام نسائیؒ نے کلام کیا ہے۔ (جرح مراد نہیں تفصیل مراد ہے)، وہ صحاح ستہ کے مصنفینؒ میں سے کسی اور نے نہیں کیا۔ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس مضمون کا سوال حضرت سہلؓ بن حنیف نے بھی کیا تھا جن کی روایت ابوداؤد ص۲۸ ج۱ و ترمذی ص۱۶ ج۱، ابن ماجۃ ص۳۹ ج۱، طحاوی ص۲۵ ج۱ وغیرہ میں مذکور ہے اور اس قسم کا سوال عبداللہؓ بن سعد نے بھی کیا۔ کما هو فی ابی داؤد ص۲۵ ج۱ اور حضرت عثمانؓ نے بھی کیا۔ کما هو فی الطبرانی ۔ ان روایات کی تطبیق کے لیے محدثینؒ فرماتے ہیں کہ باقی حضراتؓ کا سوال تو از خود تھا ان میں تو اس کا ذکر نہیں کہ حضرت علیؓ نے انھیں حکم دیا تھا۔ البتہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمارؓ کی روایات ترمذی کی اس روایت کے ساتھ متعارض معلوم ہوتی ہیں۔ عن علی قال سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم.. الخ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۸۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن حبانؒ نے ان روایات کی یوں تطبیق دی کہ پہلے حضرت مقدادؓ کو حکم دیا انھوں نے پوچھا پھر مزید تسلی کے لیے حضرت عمارؓ بن یاسرؓ کو کہا پھر مزید شک نکالنے کے لیے خود بھی سوال کیا۔ حافظؒ فرماتے ہیں وهو جمع جید لیکن فرماتے ہیں کہ لمکان ابنتہ تحتی کے لفظ حضرت علیؓ کے خود سوال کرنے سے مانع ہیں اور لکھتے ہیں کہ حافظ اسمٰعیلیؒ اور امام نوویؒ نے یہ کہا ہے کہ سوال حضرت علیؓ نے خود نہیں کیا بلکہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمارؓ کے واسطہ سے پوچھا اور اس روایت سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مطلب یہ ہے کہ میں نے سوال کا حکم دیا۔ تو گویا سوال بأمور سوالِ آمر ہے۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۴۳ ج۱ اور شرح مہذب ص۱۴۴ میں اس کی صراحت کی ہے۔

باب فی المنی یصیب الثوب [ص۱۷]

حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۷۹ ج۱ اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ منی کی طہارت اور نجاست کے بارے میں ائمہؒ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نجس ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس کے طاہر ہونے کے قائل ہیں۔ ابن رشدؒ نے داؤد بن علی ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

قائلینِ نجاست کی دلیل ۱: بخاری ص۳۶ ج۱ اور مسلم ص۱۴۰ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

دلیل ۲: بخاری ص۴۳ ج۱ اور مسلم ص۱۴۴ ج۱ میں ہی حضرت عمرؓ کی روایت ہے انھوں نے پوچھا کہ مجھے بعض دفعہ رات کو جنابت پہنچتی ہے تو کیا کروں؟ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اغسل ذکرک ونم۔

دلیل ۳: مؤطا امام مالکؒ میں بسند صحیح حضرت اُمِ حبیبہؓ کی روایت ہے کہ ان سے اخوہا سیّدنا امیر معاویہؓ نے پوچھا کہ کیا نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اس کپڑے میں نماز پڑھتے تھے۔ کان یجامع فیہ؟ تو فرمایا: نعم۔ اذا لم یر فیہ اذی۔ (رواہ مالکؒ واسنادہ صحیح۔ معارف السنن ص۳۸۴ ج۱)۔

دلیل ۴: نصب الرایۃ ص۲۰۹ ج۱ میں بحوالہ طحاوی [۱] ص۲۶ ج۱، مسند بزار ص— دارقطنی ص۴۶ ج۱ اور بیہقی ص— ج۱ وغیرہ کی روایت عن عائشۃؓ ہے قالت کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کان رطبا وافرکہ اذا کان یابسًا۔ اسنادہ صحیح معارف ص۳۸۴ ج۱۔ ان روایات سے پتہ چلا کہ کپڑے کو منی سے بہرصورت پاک کیا جائے گا۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۶۷ ج۱ میں لکھتے ہیں

---

[۱] اور ابوعوانہ ص۲۰۴ ج۱ میں بایں لفظہ عن عائشۃؓ قالت کنت افرکہ المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کان یابسًا وامسحہ او اغسلہ شک الحمیدی اذا کان رطبا۔ انتہیٰ۔

کہ غسل ، فرک ، حتّ (کھرچنا) وغیرہ الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ بقاعدہ شریعت ازالہ منی ضروری ہے اور یہ اس کی نجاست پر دال ہے ۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۱۱۴ ج ۱ میں شوکانیؒ کی عبارت نقل کر کے لکھتے ہیں ۔ ھو حسن جید ۔ ابن رشدؒ بدایہ ص ۷۹ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ لفظ فرک بھی دال علیٰ نجاست المنی ہے ان کے نزدیک جو اسے نجس سمجھتے ہیں فرک پر اعتراض کیا گیا ہے کہ کھرچنے کے بعد بھی کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں جو اس کی طہارت پر دال ہیں اور یہ دلیل ہے کہ منی نجس نہیں اس کا جواب معارف السنن ص ۳۸۶ ج ۱ میں یہ دیا گیا ہے کہ موزے پر نجاست لگے تو اس کی طہارت کا طریقہ دلک یعنی ملنا ہے حالانکہ ملنے کے بعد بھی کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں ۔ وفی المعارف ص ۴۷۳ ج ۱ واذا اصابت مثل خف ونعل فیطھر بالدلك والمسح علی الارض النظیفۃ عندھم جمیعاً الّا عند الشافعی فیجب الغسل عندہ بالماء کذا فی معالم السنن ص ۱۱۰ ج ۱ وغیرہ. وانظر المغنی ص ۷۳۳ ج ۱ ۔

قائلین طہارت کی دلیل ۱

ارشاد باری تعالیٰ : هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا (ای ذا نسب وذا صھر) (پ ۱۹ ، سورۃ الفرقان رکوع ۵) کہتے ہیں کہ فضیلت اور احسان کے مقام پر اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر کیا ہے کہ انسان کو اس پانی یعنی منی سے پیدا کیا گیا ہے ۔ اگر منی نجس ہوتی تو امتنان کا کوئی معنی نہ تھا ۔

جواب ۱ اللہ تعالیٰ نے تمام حیوانات کو بھی منی سے پیدا کیا ہے ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ : (پ ۱۸ ، سورۃ نور ، رکوع ۶) تو پھر تمام حیوانات کی منی کو بھی پاک کہو ۔

جواب ۲ احسان اور تفضل تو اس میں ہے کہ اے انسانو ! ہم نے تمہیں حقیر و ذلیل چیز سے پیدا کر کے کس مقام پر پہنچا دیا ہے ۔ دوسری جگہ ہے اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ ۔ (پ ۲۹ ، سورۃ المرسلات رکوع ۱) تو احسان و امتنان کا پہلو منی کے نجس ہونے سے زیادہ واضح ہے ۔

دلیل ۲ امام شافعیؒ کتاب الام ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام علیہم السلام کو بھی اسی مادے سے پیدا کیا ہے تو پھر اسے کیونکر نجس کہا جا سکتا ہے۔

جواب کافروں کو بھی اسی مادے سے پیدا کیا ہے پھر اسے کیونکر پاک کہا جا سکتا ہے؟ ہدیۃ المجتبیٰ ص۱ ص۵ میں ہے کہ مومن ہو یا کافر، نبی ہو کہ غیر نبی رحم مادر میں سب کی خوراک دمِ حیض ہے جو بالاتفاق نجس اور حرام ہے۔

علاوہ ازیں امام شافعیؒ خارج من السبیلین کو حدث اور نجس کہتے ہیں تو اس قاعدے کے مطابق منی کو بھی نجس ہونا چاہیئے اور پھر جس کے بشہوت خارج ہونے سے سارا بدن نجس ہو جائے تو وہ خود کیسے پاک ہے؟ معارف السنن ص۳۸۱ ج۱ میں قاضی ابوبکر بن العربیؒ کے (عارضۃ الاحوذی ص۱۷۸ ج۱ کے) حوالے سے لکھا ہے کہ تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مذی نجس ہے۔ (اور اللامع الدراری ص۱۴ ج۱ میں بھی اس کے نجس ہونے کا حوالہ دیا ہے) اور منی وہی مذی ہوتی ہے جو گاڑھی ہو جاتی ہے۔ ہدیۃ المجتبیٰ ص۱۵ میں یہ بھی لکھا ہے کہ منی مُوَلَّد من الدّم ہے جو کہ نجس ہے تو یہ کیسے پاک ہو گئی؟

فائدہ حافظ ابن القیم نے بدائع الفوائد ص۱۱۹ ج۳ سے ص۱۲۶ ج۳ تک کئی صفحات میں دو فقیہوں کا مناظرہ نقل کیا ہے کہ منی طاہر ہے یا نجس اور طرفین کے دلائل نقل کیے ہیں۔ رہا سیدنا ابنِ عباسؓ کا یہ فرمان کہ المنی بمنزلۃ المخاط تو یہ ان کا ذاتی اجتہاد ہے اور اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہدیۃ المجتبیٰ ص۱۵ میں ہے کہ تشبیہ بالمخاط لیس دار ہونے میں ہے نہ کہ طہارت میں خود ان کے الفاظ فامطہ عنک ولو باذخرۃ اس کے ازالہ پر دال ہیں۔

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل ص۱۷

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۶۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ اربعہؒ وجمہور فقہاء اسلامؒ فرماتے ہیں کہ جنبی سونا چاہے یا دوبارہ اپنی بیوی کے پاس جانا چاہے تو مستحب ہے کہ وضو کرے اور وضوء سے لغوی مراد نہیں بلکہ شرعی مراد ہے۔ کما سیجیئ انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام سفیان ثوریؒ، حسنؒ بن صالحؒ بن حیؒ، سعیدؒ بن المسیبؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے

ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ بغیر وضوء کے بھی سو جائے یا دوبارہ بیوی کے پاس چلا جائے یا کھانا کھائے۔ داؤدؒ بن علی ظاہریؒ اور ابن جبیب مالکیؒ کہتے ہیں کہ وضوء ضروری ہے۔ اہل ظاہر اور ابن جبیبؒ کا یہ مسلک قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۲۵ ج۱ میں پیش کیا ہے۔ داؤدؒ کا مسلک العرف الشذی ص۷۹ میں بھی ہے۔ حضرات فقہاءؒ نے لفظ وضوء میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اس سے لغوی وضوء مراد ہے یا شرعی؟ بعض نے صرف لغوی وضوء مراد لی ہے یعنی استنجا کرنا اور ہاتھ دھو لینا لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس وضوء سے شرعی وضوء مراد ہے۔ چنانچہ بخاری ص۴۳ ج۱ مسلم ص۱۴۴ ج۱، نسائی ص۲۹ ج۱ اور ابو داؤد ص۲۹ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے اور موطا امام مالکؒ ص۱۶ میں بھی ہے ولفظ الاول کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جب سونے کا ارادہ فرماتے تو توضأ وضوءہ للصلوٰۃ۔ ولفظ المؤطا: عن عائشۃؓ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہا کانت تقول اذا اصاب احدکم المرأۃ ثم اراد ان ینام قبل ان یغتسل فلا ینم حتی یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ۔ انتہیٰ۔ اور مجمع الزوائد ص۲۴۸ ج۱ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے اسی مضمون کی کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز جیسا وضوء کرتے تھے۔ ورجالہ ثقات۔ اور اس وضوء کی وجہ یہ ہے کہ ابو داؤد ص۳۰ ج۱ میں بسند جید یہ روایت ہے: لا تدخل الملٰئکۃ بیتا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب۔ کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جہاں تصویر اور کتا اور جنبی ہو۔ وفی المعارف ص۳۸۹ ج۱ عند النسائی والی داؤد باسناد جید ... الخ۔ کہ اس کی سند جید ہے اور تصویر سے جاندار چیز کی تصویر مراد ہے۔ بخاری ص۲۹۶ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے فعلیک بھٰذا الشجر وکل شیء لیس فیہ روح اور بخاری ص۴۵۸ ج۱ کی روایت میں ہے قیامت کے دن اللہ تعالیٰ مصورین سے فرمائیں گے: احیوا ما خلقتم کہ جو تصویریں تم نے بنائی ہیں ان میں روح ڈالو۔ ولا یمکن ذٰلک من المخلوق۔ مگر تین قسم کے کتے مستثنیٰ ہیں۔ بخاری ص۳۱۲ ج۱ میں ہے: الا کلب غنم او حرث او ماشیۃ اور مسلم ص۲۱ ج۲ کی مرفوع روایت میں ورخص فی کلب الغنم والصید والزرع اور نسائی ص۲۰۱ ج۲ میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت

میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔ قال ابو عبد الرحمن ھذا منکر۔ وفی الھامش قال فی الفتح ورجال اسنادہ ثقات الا انہ طعن فی صحتہ... الخ۔ اور جنبی سے چونکہ بُو آتی ہے جو موجبِ نفرت اور کراہت ہے لہٰذا فرشتے نہیں آتے۔

جمہورؒ کی دلیل ۱: فتح الباری ص۲۷۱ ج۱ اور نیل الاوطار ص۲۲۵ ج۱ میں ابو عوانہ ص۲۸۰ ج۱ اور ابن خزیمہ ص۱۰۹ ج۱ کے حوالے سے روایت نقل کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوٰۃ یہ حصر کے الفاظ بتاتے اور چاہتے ہیں کہ قبل از نوم جنبی کے لیے وضوء ضروری نہیں۔

دلیل ۲: ترمذی ص۱۷ ج۱ اور طحاوی ص۶۱ ج۱ میں روایت ہے: عن عائشۃؓ قالت کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماءً۔

دلیل ۳: فی موارد الظمآن ص۸ عن عمرؓ انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نعم ویتوضأ ان شاء قال الشیخ ھو دلیل صریح فتدبر۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت یعنی دلیل ۲ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ اس روایت کے خلاف ہے جس میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضوء کرتے تھے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ دوسری روایات سے وضو کرنا ثابت ہے اس لیے ولا یمس ماءً سے مراد یہ ہے کہ غسل کے لیے پانی نہیں لیتے تھے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل کا باب قائم کر کے یہی بتایا ہے اور امام ترمذیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ھذا غلط من ابی اسحٰقؒ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قبل ان یغتسل کو قبل ان یمس ماءً سے تعبیر کیا ہے۔ معارف السنن ص۳۹۳ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام دارقطنیؒ، بیہقیؒ، ابن قتیبہؒ اور ابو العباسؒ بن سریجؒ وغیرہ لا یمس ماءً کی روایت کو بھی صحیح کہتے ہیں۔ امام نوویؒ شرح المہذب ص۱۵۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ چونکہ قبل از نوم وضوء ضروری نہیں کبھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضوء کرتے تھے اور کبھی بیان جواز کے لیے نہیں کرتے تھے تاکہ امت پر حرج نہ آئے۔

اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ اگر اوّل رات میں جنبی ہوتے تو اس موقع پر وضوء کر کے سوتے اور اگر آخر رات میں جنبی ہوتے تو اس موقع پر بغیر وضوء کے سو جاتے کیونکہ وقت تھوڑا باقی رہ جاتا تھا۔

اہلِ ظاہر کا استدلال ترمذی ص۱۷ ج۱ میں ہے عن عمرؓ انه سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم اینام احدنا وهو جنب قال نعم اذا توضأ اذا جملہ شرطیہ ہے اور یہ قید ہوتی ہے۔ اسی مضمون کی روایت ابوداؤد ص۲۹ ج۱ میں بھی ہے اور ابوداؤد کے اسی صفحہ میں ایک اور روایت بھی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں اغسل ذکرك ونم ۔ یہ اہلِ ظاہر کی دوسری دلیل ہے۔ جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ علیٰ وجہ الاستحباب ہے کیونکہ دوسری طرف روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ غسل ضروری نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں جیساکہ موارد الظمآن کا حوالہ گزرا۔ یہ زیادت بھی ہے۔ ان شاء توضّوری نہ رہا۔

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل مع الجواب وہی لا یمس ماءً والی حدیث ہے اور یہی مسلک ابنِ حزمؒ کا ہے۔ جمہورؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جو روایات وضوء کی بابت ہیں ان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے تاکہ جمع بین الادلۃ ہو سکے۔

باب ماجاء فی مصافحة الجنب ص۱۷

قوله ان المؤمن لا ینجس (من ذکر و سمع) مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۱۶ ج۱ میں بحوالہ (فتح الباری ص۳۹ ج۱) حافظ ابنِ حجرؒ عسقلانی لکھتے ہیں کہ اس روایت سے اہلِ ظاہر نے مفہوم مخالف کے طور پر استدلال کیا ہے کہ مشرک نجس ہوتا ہے اور اسی سے حضرت امام مالکؒ نے بھی استدلال کیا ہے۔ چنانچہ اس مقام پر ایک اور بحث چھڑ جاتی ہے کہ مشرک مسجد میں داخل ہو سکتا ہے؟ یا نہیں؟ قاضی بیضاویؒ تفسیر بیضاوی ص۱۰۱ ج۱ میں اور علامہ ابو السعود محمد بن محمد عمادیؒ اپنی تفسیر ابو السعود ص۱۱۶ ج۱ میں اور زمخشری کشاف ص۸۰ ج۱ میں زیرِ آیت وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ ۔ الآیۃ لکھتے ہیں کہ کافر اور مشرک کے مسجد میں داخل

ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ مطلقاً جواز کے قائل ہیں امام مالکؒ مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ (وروایۃ عن احمدؒ) تفصیل سے کام لیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ مشرک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوسکتا۔ دیگر مساجد میں داخل ہوسکتا ہے۔ امانی الاحبار ص ۱۹/۱ج میں امام نسفیؒ صاحب کنز کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ صرف ذمی یا کتابی کافر کے دخول کے قائل ہیں لیکن آگے ہی لکھا ہے۔ امام سرخسیؒ نے مبسوط میں تصریح کی ہے کہ عندالامامؒ ہر کافر کا یہی حکم ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ قولہ تعالیٰ: اُولٰٓئِکَ مَا کَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَا اِلَّا خَآئِفِيْنَ۔ بیضاوی ص ۱۰۱/۱ج کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ کافر بحالت خوف وخشیت مسجد میں داخل ہوسکتا ہے۔

دلیل ۲ بخاری ص ۶۷/۱ج میں یہ مفصل روایت ہے وقد بوب علیہ باب دخول المشرک فی المسجد کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کافر کو بحالت کفر وشرک مسجد کے ستون سے باندھا تھا

دلیل ۳ سنن الکبریٰ ص ۴۴۴/۲ج اور طحاوی ص ۸/۱ج میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنہ ۹ھ میں وفد بنی ثقیف کو مسجد میں ٹھہرایا۔ سیرت ابن ہشام ص ۵۴۰/۲ج میں بھی اس کا ذکر ہے۔

دلیل ۴ سنن الکبریٰ ص ۴۴۴/۲ج میں روایت ہے کہ حضرت جبیرؓ بن مطعم فرماتے ہیں کہ میں بحالتِ کفر وشرک بوقت شام مسجد میں گیا جب کہ آپ سورۃ طور پڑھ رہے تھے۔

دلیل ۵ ابوداؤد ص ۶۹/۱ج میں باب ہے باب دخول المشرک فی المسجد اس کے نیچے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ ایک شخص اونٹ پر سوار آیا مسجد کے باہر اونٹ باندھ کر مسجد میں داخل ہوا اور پوچھا: ایکم محمد صلی اللہ علیہ وسلم؟ الحدیث۔

دلیل ۶ سنہ ۹ھ میں وفد نجران کو جو نصاریٰ پر مشتمل تھا مسجد میں ٹھہرایا گیا تھا اس کی تفصیل سورۃ آل عمران کی تفسیر میں تفسیر ابن کثیر ص ۳۶۸/۱ج وابن جریر طبری ص ۱۶۲/۳ج میں ہے۔

ولفظ الطبری قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المدینۃ فدخلوا علیہ فی مسجدہ حین صلی العصر... الخ - وفی سیرۃ ابن ھشام ص۲۲۴ ج۱ لما قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المدینۃ فدخلوا علیہ مسجدہ حین صلی العصر... الیٰ ان قال فقاموا فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلون فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دعوھم فصلّوا الیٰ المشرق۔

دلیل ۷ امانی الاحبار ص۱۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ صلح حدیبیہ کی خلاف ورزی جب مشرکین کی طرف سے ہوئی تو انھوں نے حضرت ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ کو اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا اس وقت وہ کافر تھے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نبوی میں تشریف فرما تھے تجدید معاہدہ کی ساری گفتگو مسجد نبوی میں ہوئی۔

امام مالکؒ کی دلیل ۱ قولہٗ تعالیٰ: اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ پ۱۰ سورۃ توبہ جب مشرک نجس ہیں تو مسجد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں۔

الجواب یہ نجاست اعتقادی ہے ظاہری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مشرکوں کو دخولِ مسجد سے نہیں روکا بلکہ خود ان کو ٹھکانا دیا۔

دلیل ۲ ان المؤمن لا ینجس ترمذی ص۱۷ ج۱ کا مفہوم مخالف آتا ہے یعنی مشرک نجس ہوتا ہے۔

جواب اولاً: ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں خصوصًا جبکہ صحیح واقعات اوپر بادلائل گزر چکے ہیں۔ ففی الشامی ص۱۰۳ ج۱ والحنفیۃ ینفون مفھوم المخالفۃ باقسامہ فی کلام الشارع فقط... الخ (ای لا فی کلام الناس۔ صفدر) وثانیًا: اس سے اعتقادی نجاست مراد ہے۔ لا النجاسۃ الظاھرۃ۔

امام شافعیؒ کی دلیل قولہ تعالیٰ: انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھٰذا۔ پ۱۰ سورۃ التوبہ

الجواب علامہ ماردینی الحنفیؒ الجوہر النقی ص۴۴۴ ج۱ میں جواب دیتے ہیں کہ اس قرب سے حج مراد ہے یعنی مشرک حج کے لیے نہ آئیں۔ اس کے دو قرینے ہیں:

اوّل کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بوساطت سیّدنا علیؓ مکہ میں اعلان کرایا: اَلَا لَا یحج بعد العام مشرکٌ ولا یطوف بالبیت عریان۔ بخاری ص۲۲ ج۱ میں یہ روایت آتی ہے اور بھی متعدد مقامات پر ہے۔

ثانی مشرکین ایامِ حج میں خرید و فروخت کرتے تھے مسلمانوں کو وہم پیدا ہوا کہ اگر کافروں کے حج پر پابندی لگا دی گئی تو ہم ارزاں اشیاء کس سے خریدیں گے؟ اور اپنی اشیاء کس پر بیچیں گے؟ ان کے اس وہم کا خدا تعالیٰ نے ازالہ کیا۔ وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ۔ یعنی مشرکوں کے ساتھ خرید و فروخت کے بغیر بھی اللہ تعالیٰ تمھیں غنی کر دے گا کیونکہ اس کا فضل وخزانے بڑے ہیں۔

باب ما جآء فی المُستحاضۃ ص۱۸

قولہ انما ذٰلك عِرق ولیست بالحیضۃ ابنِ رشدؒ بدایۃ ص۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ عورت کے مخصوص مقام سے جو خون نکلتا ہے وہ تین قسم کا ہوتا ہے:

الاوّل قعرِ رحم، یعنی رحم کی گہرائی سے نکلنے والا، جواں سال عورت ہو، تندرست ہو اس پر کوئی بیماری نہ ہو اس کو دمِ حیض کہتے ہیں۔ یہ خون اللہ تعالیٰ نے پیٹ میں بچہ کی خوراک کے لیے پیدا کیا ہے اور بچہ کی پیدائش کے بعد یہی خون دودھ کی شکل میں آتا ہے یہی وجہ ہے کہ زمانہ رضاعت میں دمِ حیض نہیں آتا۔ اِلّا ما شآء اللہ تعالیٰ۔

الثّانی الاستحاضۃ۔ یہ بیماری کی وجہ سے آتا ہے۔ قعرِ رحم سے نہیں بلکہ باہر ایک رگ ہوتی ہے اس سے آتا ہے۔ العرف الشذی ص۸۰ میں اس رگ کا نام العاذل لکھا ہے۔ النہایۃ ص۵۶ ج۳ میں اس کا نام العاذر ہے مسند احمد مبوب ص۱۴۸ ج۲ میں اس کا نام عاند ہے۔ معارف السنن ص۴۱۰ ج۱ میں علامہ عینیؒ کے حوالے سے اس کا نام عادل بتایا ہے۔ عاذل عذل سے ہے جس کے معنی ملامت کے ہوتے ہیں چونکہ اس حالت میں اکثر خون آتا ہے اس عورت کو دوسری عورتیں بھی ملامت کرتی ہیں اور خود نفس بھی

ملامت کرتا ہے۔ عاذر عذر سے ہے چونکہ یہ بیماری اور ایک گونا عذر ہے اس لیے اس کو عاذر کہا گیا ہے۔ عاند عناد سے ہے چونکہ اسے صحت سے عناد ہے اس لیے عاند کہا گیا عادل عدل اور عدول سے ہے یعنی طبعی طور پر جو خون آنے کا طریق تھا اس سے پھر گیا۔

الثالث دم نفاس[1]: جو ولادت کے وقت خارج ہوتا ہے۔ اوّل اور ثالث ہیں وطی، دخولِ مسجد، طوافِ کعبہ، قراءتِ قرآن وغیرہ سب ممنوع ہے اور ثانی میں سب کچھ جائز ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حیض اور استحاضہ کے بارے میں عورتوں کی چار قسمیں ہیں:

الاوّل: مبتدئہ وہ عورت ہے جس کی بلوغت ابتدائً حیض سے ہی شروع ہو۔

الثانی: معتادۃ یعنی جس کی حیض کے سلسلہ میں عادت مقرر ہو۔ جن عورتوں میں خون زیادہ ہوتا ہے اور مرطوب مزاج ہوتی ہیں ان کو عموماً نو، دس دن اور متوسط مزاج کو پانچ چھ دن اور جو قلتِ دم کا شکار ہوں ان کو تین چار دن تک آتا رہتا ہے۔

الثالث: متحیرہ وہ عورت ہے جو حیض اور استحاضہ میں فرق کرنے میں حیران ہو۔ کبھی خون آجاتا ہو اور کبھی رک جاتا ہو فقہ کی کتابوں میں الطهر المتخلل بين الدمين کا مسئلہ اسی سے متعلق ہے اس پر زیادہ بحث البحر الرائق، بدائع الصنائع، خلاصۃ الفتاویٰ اور شامی میں موجود ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کراچویؒ نے اس پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام الاستفاضة فی بیان الاستحاضة ہے۔

الرابع: متمیزۃ لیکن ہمارے نزدیک اس کا کوئی درجہ نہیں اور یہ بات اس پر مبنی ہے

---

[1] وفی المعارف ص۳۶۲ ج۱ ومدة اكثر النفاس اربعون يوما عند ابی حنیفةؒ ومالكؒ واحمدؒ وعند الشافعیؒ ستون يوما وهو الاظهر من مذهبه كما فی شرح المهذب ص۵۲۲ ج۲ واستغرب من الترمذیؒ ما نسب الى الشافعیؒ وهی رواية عن مالكؒ وحكى رجوعه عنها الخ۔ وقال الترمذی فی ص۱ ج۱ وقد اجمع اهل العلم من اصحابه عليه السلام والتابعين ومن بعدهم على ان النفساء تدع الصلوٰة اربعين يوما الّا ان ترى الطهر قبل ذلك فانها تغتسل وتصلی فاذا رأت الدم بعد الاربعين فان اكثر اهل العلم قالوا لا تدع الصلوٰة بعد الاربعين وهو قول اكثر الفقهاء وبه يقول سفيان الثوریؒ وابن المباركؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ الخ

کہ دم حیض کی کوئی رنگت ہے پاک نہیں ؟ احناف کہتے ہیں کہ بغیر قصۃ البیضاء (چونے کی طرح سفید) کے ایام حیض میں جس رنگ کا خون ہوگا وہ حیض ہی ہے۔ ہماری دلیل بخاری ص۴۶ ج۱ کی روایت ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: فتقول لا تعجلن حتّٰی ترین قصۃ البیضاء تریید بذلک الطھر من الحیضۃ اور شوافعؒ کے نزدیک سیاہ رنگ کا خون حیض ہوتا ہے۔ ان کی دلیل ابوداؤد ص۴۳ ج۱ کی یہ روایت ہے جس میں آتا ہے فانہ دم اسود یعرف اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ استنکرہ ابو حاتمؒ۔ اوجز المسالک ص۱۴۹ ج۱ میں قاضی ابوالولید الباجیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ھٰذا الحدیث غیر ثابت۔ ھدیۃ المجتنی ص۵۵ میں لکھا ہے کہ علامہ زیلعیؒ اور امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔

باب فی المستحاضۃ انھا تجمع بین الصّلاتین بغسل واحد ص۱۸

قولہ وھو اعجب الامرین الیّ ان دو امرین اور انکی تشریح کے بارے میں اختلاف ہے بعض فرماتے ہیں کہ امرین میں سے ایک امر یہ ہے کہ ہر نماز کے لیے غسل کرے اور دوسرا امر یہ ہے کہ پانچ نمازوں کے لیے تین غسل کرے۔ اس ثانی کو اعجب الامرین اس لیے فرمایا کہ اس میں رفق اور سہولت ہے۔ اور معارف السنن ص۴۴۲ ج۱ میں امام شافعیؒ کی کتاب الام کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک امر یہ ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد ایک دفعہ غسل کرلے اور اس کے بعد ہر نماز کے لیے وضو کرے کیونکہ وہ معذور ہے اور دوسرا امر پانچ نمازوں کے لیے تین غسل کرنا ہے اور اس کا اعجب الامرین ہونا واضح ہے کہ اس میں صفائی زیادہ ہے۔

قولہ فقال بعض اھل العلم اقل الحیض ثلاث واکثرہ عشرۃ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، وفی روایۃ عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ اقل الحیض ثلاثۃ ایام واکثرہ عشرۃ ایام ہیں۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ اکثر حیض پندرہ دن ہیں وبہ قال الشافعیؒ اور اقل کے بارے میں امام مالکؒ
سے صراحت اور تیقن کے ساتھ کوئی چیز منقول نہیں لیکن امام ترمذیؒ صہ ۱۹ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ اقل
الحیض یوم ولیلۃ واکثرہ خمسۃ عشر وھو قول الاوزاعیؒ ومالکؒ والشافعیؒ
واحمدؒ واسحقؒ وابی عبیدۃؒ۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ صہ ۱۵۱ ج ۱ سے صہ ۱۵۶ ج ۱ تک میں
بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مبنی بر انصاف بات یہ ہے کہ حیض کے اقل اور اکثر کی تعیین
کے بارے میں کسی فریق کے پاس کوئی صحیح مرفوع اور صریح روایت نہیں۔ مبارک پوریؒ
تحفۃ الاحوذی صہ ۱۲۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ کتاب وسنّت سے اقل اور اکثر کی تعیین نہیں بصرف عرف
اور عادت کے ذریعے اس کی تعیین کی گئی ہے۔ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ صہ ۱۵۲ ج ۱ میں حضرت
انسؓ کی روایت نقل کی ہے اور آگے لکھا ہے کہ موقوف ہے قال الحیض ثلاثۃ ایام
اربعۃ، خمسۃ، ستۃ، سبعۃ، ثمانیۃ، تسعۃ، عشرۃ فما زاد فھو الاستحاضۃ
اوکما قال۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ روایت پیش کی گئی ہے۔ دوسرے حضرات
نے اکثر حیض ۱۵ دن ہونے پر بخاری وغیرہ کی وہ روایت پیش کی ہے جس میں نبی کریم
علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تجلس احداھن الشطر لا تصلی ولا تصوم او کما
قال۔ کہتے ہیں کہ شطر کے معنی نصف کے ہیں اور مہینہ کا نصف پندرہ دن ہوتا ہے۔

جواب ۱ | لفظ شطر لغتِ عرب میں جیسے نصف پر بولا جاتا ہے ثُلث، رُبع اور خُمس پر بھی
اس کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا اس سے علی الاطلاق نصف مراد لینا صحیح نہیں چنانچہ
بخاری صہ ۵۱ ج ۱ میں معراج کے واقعہ میں ہے فراجعت فوضع شطرھا۔ الحدیث آگیں شطر کا لفظ
ہے حالانکہ فرض تو پچاس ہوئی تھیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ معراج کی رات پہلی دفعہ کی
مراجعت میں تو صرف پانچ نمازیں معاف ہوئی تھیں نہ کہ پچیس اور بخاری صہ ۱۴ ج ۱ میں ہے
فوضع شطرھا فرجعت الی موسیٰ۔ الی قولہ فوضع شطرھا فرجعت الی موسیٰ
الی قولہ فوضع شطرھا۔ الحدیث۔ اگر شطر سے مراد نصف ہی ہو تو اس روایت سے
معلوم ہوا کہ پچیسؔ نمازیں معاف ہوئیں۔

جواب ۲ | یہی روایت ترمذی صہ ۸۶ ج ۲ میں یوں آتی ہے: فتمکث احداکن الثلاث

والاربع لاتصلی وقال حسن صحیح ۔ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص۱۹۳ج۱ میں یہ روایت بھی نقل کی ہے اور کہا ہے کہ شوافع نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے تجلس شطر عمرھا لاتصلی ۔ لیکن ساتھ ہی لکھا ہے کہ امام ابن الجوزیؒ کہتے ہیں ھٰذا الحدیث لا یعرف ۔ اور امام بیہقیؒ کہتے ہیں کہ یہ روایت مجھے نہیں مل سکی ۔ امام نوویؒ کتاب المجموع میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث باطل ہے البتہ ائمہ کے پاس اقل مدت کے بارے میں کوئی روایت نہیں صرف بعض بیبیوں کے نام ہیں جس میں انھوں نے اپنی عادات کا ذکر کیا ہے ۔

باب ماجاء فی الحائض انہا لاتقضی الصلوٰۃ ص۱۹

قولھا: اتقضی احدانا صلوتھا ایام محیضھا اہل السنّت والجماعتؒ اس بات پر متفق ہیں کہ ایامِ حیض کی نمازوں کی قضاء نہیں بخلاف حروریوں کے (حروراء بالمد والقصر موضع قریب من الکوفۃ اجتمع فیہ الخوارج فی خلافۃ علیؓ وخرجوا علیہ) ابن قدامہؒ مغنی ص۳۱۹ج۱ میں لکھتے ہیں کہ خوارج کے نزدیک اس پر قضاء ہے ۔ اہل السنّت ان صحیح اور صریح روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں قضاءِ صوم اور عدم قضاءِ صلوٰۃ کی تصریحات ہیں اور فقہی طور پر چونکہ حیض ہر ماہ میں ہر تندرست عورت کو آتا ہے تو ہر ماہ میں سب ایامِ حیض کی قضاء جب کہ معاملاتِ دینیہ میں عموماً ان سے سستی ہوتی ہے مشکل ہے بخلاف صوم کے کہ سال میں ایک ماہ فرض ہیں تو سال بھر میں چند دنوں کی قضاء مشکل نہیں ۔

خوارج کا استدلال یہ ہے کہ قرآنِ پاک میں بیمار اور مسافر کے لیے قضاءِ صوم کا حکم ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ اور نماز تو روزے سے زیادہ اہم ہے ۔ تو حائضہ کے لیے اس کی قضاء کیوں نہ ہو؟

جواب یہ قیاس بمقابلہ نص ہے جب احادیث میں[1] تصریح ہے کہ حائضہ قضاء صلوٰۃ نہ کرے تو پھر اس قیاس کی کیا وقعت رہ گئی ؟

فائدہ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ ایامِ حیض میں حائضہ نے جو نمازیں چھوڑیں ان کا اسے ثواب ملے گا یا نہیں ؟ بعض کہتے ہیں کہ ثواب ملے گا جبکہ روایت بخاری ص۴۲۰ ج۱ میں ہے کہ مریض و مسافر کو بحالت مرض و سفر پورا ثواب ملتا ہے جسکو وہ بسبب مرض و سفر ادا نہیں کرسکتا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حائضہ کو ان دنوں کی نمازوں کا ثواب نہیں ملے گا بظاہر ان کا استدلال بخاری ص۱۹۷ ج۱ و ص۲۶۱ ج۱ کی اس روایت سے ہے جس میں آتا ہے کہ عورتیں ناقصاتِ عقل و دین ہیں۔ اگر ان کو ان دنوں کا ثواب بھی ملے تو ناقصات دین تو نہ ہوئیں اور قیاس علی المریض صحیح نہیں۔ اسکی نیت مداومت کی تھی اور ساتھ اہلیت بھی تھی ۔ حائضہ میں اہلیت مفقود ہوگئی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس مسئلہ میں توقف کیا ہے۔

باب ما جآء فی الجنب والحائض انهما لا یقرأن القرآن ص۱۹

اس مقام پر دو بحثیں ہیں :

البحث الاوّل جمہور علماء کرامؒ فرماتے ہیں کہ جنبی، حائض اور نفساء قرآن کریم نہیں پڑھ سکتے۔ ہاں تسبیح و تہلیل، درود اور ذکر کی ان کو اجازت ہے قرآن کریم کی آیت کا بعض حصہ بطور ذکر پڑھ سکتے ہیں مثلاً کہیں صدمہ کی خبر پہنچی تو اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۔ پڑھ لیا۔ فقہاء کرامؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت معلمہ ہو تو بچوں کو قرآن پڑھا سکتی

---

[1] ومنها حدیث عائشۃ کانت احدانا تحیض فلا تؤمر بقضاء ترمذی ص۱۹ وعن ابی سعیدؓ قال قال رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم فذلک من نقصان دینها۔ بخاری ص۲۶۱ ج۱ وفی النسائی ص۲۴۸ ج۱ ان امراۃ سألت عائشۃؓ انقضی الحائض الصلوٰۃ اذا طهرت۔ قالت احروریۃ انت ؟ انا کنا نحیض علی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثم نطهر فیأمرنا بقضاء الصوم ولا یأمرنا بقضاء الصلوٰۃ وراجع البخاری ص۴۶ ج۱۔

ہے ہاں پوری آیت نہ پڑھے۔ (طحاویؒ ص۴۶ ج۱) تحفۃ الاحوذی ص۱۲۴ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ ، طبریؒ ، ابن المنذرؒ اور داؤدؒ بن علی الظاہریؒ کہتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ قرآن پڑھ سکتے ہیں اور یہی مسلک خطابیؒ نے معالم السنن ص۱۵۶ ج۱ میں حضرت سعیدؒ بن المسیبؒ اور عکرمہؒ مولیٰ ابن عباسؓ کا نقل کیا ہے۔ خطابیؒ کہتے ہیں کہ جمہور علماء کرامؒ جنبی اور حائضہ کے لیے قرأۃ حرام سمجھتے ہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔

جمہور کی دلیل ۱ مشکوٰۃ ص۴۹ ، نسائی ص۳۰ ج۱ اور موارد الظمآن ص۷۲ میں حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام قضاء حاجت سے فارغ ہو کر تشریف لاتے تو ہمارے ساتھ گوشت وغیرہ کھاتے اور ہمیں قرآن پڑھاتے۔ لم یکن یحجبہ او یحجزہ عن القرآن شیء لیس الجنابۃ۔ یعنی آپؐ کو جنابت کے بغیر کوئی چیز قرأت قرآن سے نہیں روکتی تھی۔ اس کی سند پر تھوڑا سا کلام بھی ہے لیکن حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر ص۵۱ میں لکھتے ہیں قلت ھو من قبیل الحسن یصلح للاحتجاج بہ۔ اور موارد الظمآن میں ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحجبہ عن قراءۃ القرآن شیء ما خلا الجنابۃ.. انتہی۔

دلیل ۲ ترمذی ص۲۱ ج۱ ، دارقطنی ص۴۲ ج۱ ، سنن الکبریٰ ص۸۸ ج۱ ، مستدرک حاکم ص۱۵۲ ج۱ میں حضرت علیؓ کی دوسری روایت ہے کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یُقرِئُنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنبا۔ امام ترمذیؒ کہتے ہیں حدیث حسن صحیح۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ کہتے ہیں صحیح۔ دارقطنی بھی تصحیح کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ وغیرہ کی دلیل ۱ وہی حدیث جو پہلے گزری کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ۔ (مسلم ص۱۶۲ ج۱ ، وابوداؤد ص۴ ج۱)

جواب اس ذکر سے مراد غیر القرآن ہے کیونکہ اوپر جو صحیح حدیثیں گزری ہیں وہ اس کی واضح دلیل ہیں۔

دلیل ۲ ان المؤمن لا ینجس کی روایت ہے۔

جواب مطلب یہ ہے کہ مومن کی نجاست کافر و مشرک کی طرح اعتقادی نہیں ہوتی۔ یہ مطلب نہیں کہ جنابت وغیرہ کے آثار بھی اس پر ظاہر نہیں ہوتے جُنبی پر غسل فرض ہے بحالتِ جنابت نماز و طواف نہیں ادا کر سکتا قرأتِ قرآن نہیں کر سکتا۔ یہ سب اس کے آثار ہیں۔

البحث الثانی حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ ص۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ اربعہؒ اس پر متفق ہیں کہ قرآن کو بے وضو ہاتھ لگانا درست نہیں۔ امام سیوطیؒ اتقان ص۱۴۳ ج۲ میں لکھتے ہیں ومذھبنا ومذھب الجمھور یہ ہے کہ قرآن پاک کو بے وضو ہاتھ لگانا درست نہیں۔ حدث اکبر ہو یا اصغر لقولہٖ تعالیٰ لَا یَمَسُّہٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ (پ ۲۷ سورۃ الواقعۃ) ولحدیث الترمذی لا یمس القراٰن الا طاھرٌ۔ اوکما قال۔ امام بخاریؒ اور طبریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ قرآن کو بے وضو ہاتھ لگانا درست ہے۔

فائدہ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ جنبی قرآن کو ہاتھ نہیں لگا سکتا لیکن داؤد بن علی الظاہری کا اس میں بھی اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ لگا سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل ۱ دارقطنی ص۴۵ ج۱ اور مجمع الزوائد ص۲۷۶ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: لا یمس القراٰن الا طاھرٌ اوکما قال۔ ہیثمیؒ فرماتے ہیں رواتہ موثقون۔ نواب صدیق حسن خاںؒ دلیل الطالب ص۲۵۳ اور بدور الاہلہ ص۳۰ میں لکھتے ہیں کہ علامہ الہیثمیؒ نے اسکے رواۃ کی توثیق کی ہے۔

دلیل ۲ موارد الظمآن ص۲۰۳ اور مستدرک ص۴۸۵ ج۳ میں حضرت حکیمؓ بن حزام سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو کئی ہدایات فرمائیں جن میں ایک یہ بھی تھی: لا تمس القراٰن الا وانت طاھر اوکما قال۔

دلیل ۳ مؤطا امام مالکؒ ص۶۹ ج۱ میں مرسلاً عمروؓ بن حزم کی روایت ہے جب وہ عامل تھے تو آپؐ نے ان کو خط لکھا جس میں لا تمس القراٰن الا وانت طاھر بھی تھا۔ تفصیلی روایات میں آتا ہے کہ اس خط میں مزید احکام بھی تھے۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمروؓ بن حزم کا یہ خط حدیث متواتر کے مشابہ ہے کیونکہ امت نے اس کی تلقی بالقبول کی ہے۔

دلیل ۴ اسی مضمون کی روایت نصب الرایۃ ص۱۹۸ ج۱ میں حضرت عثمانؓ بن ابی العاص ثقفی کی موجود ہے۔

دلیل ۵ مستدرک ص۲۸۵ ج۲ میں عبدالرحمٰنؒ بن یزید تابعیؒ کی روایت ہے کہ حضرت سلمان الفارسیؓ قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے واپس آئے تو ہم نے کہا یا اباعبداللہ لو توضأت فسألناک عن اشیاء من القرآن فقال سلونی فانی لست امسہ انما یمسہ المطھرون ثم تلا لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ یہ روایت صحیح ہے۔ قال الحاکم والذھبیؒ علیٰ شرطھما۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جن حضرات نے طہارت سے صرف استنجار اور ہاتھ دھونا مراد لی ہے غلط ہے کیونکہ لو توضأت کے لفظ وضوء پر نص ہیں۔ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۹۹ ج۱ میں اس اثر کو نقل کر کے لکھتے ہیں بسند جید۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں ان تفسیر الصحابی الذی شھد الوحی والتنزیل عند الشیخین مسند۔ (مستدرک ص۲۵۸ ج۲) اور علامہ ذہبیؒ ان کی تائید کرتے ہیں اور امام حاکمؒ مستدرک ص۱۲۳ ج۱ میں فرماتے ہیں وتفسیر الصحابی عندھما مسند اور علامہ ذہبیؒ سکوت کرتے ہیں۔

دلیل ۶ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص۱۹۹ ج۱ میں پیش کی ہے اور فرماتے ہیں کہ اس کی سند بھی جید ہے کہ حضرت عمرؓ بحالتِ کفر اپنی بہن حضرت فاطمہؓ کے گھر گئے۔ وہ اس وقت گھر میں اپنے خاوند حضرت سعیدؓ کے ساتھ خبابؓ بن ارت سے قرآن پڑھ رہی تھیں۔ خاصا طویل قصہ ہے بالآخر حضرت عمرؓ نے کہا کہ لاؤ تم کیا پڑھ رہے ہو۔ بہن نے کہا کہ تم مشرک ہو جا کر غسل کرو کیونکہ یہ وہ کتاب ہے لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ۔

امام بخاری وغیرہ کا ایجابی پہلو میں کوئی استدلال نہیں صرف سلبی پہلو کو ملحوظ رکھ کر کبھی فرماتے ہیں کہ لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ کی ضمیر لوحِ محفوظ کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے کہ لوحِ محفوظ کو فرشتے ہاتھ لگاتے ہیں قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں اور کبھی فرماتے ہیں کہ مطہرون سے مراد یہ ہے کہ مؤمن ہو کیونکہ کافر نجس ہوتا ہے۔

جواب یہ ساری توجیہات رکیک ہیں:

اوّلاً: اس لیے کہ لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ کے بعد آیت کریمہ ہے تَنْزِیْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ ظاہر بات ہے کہ لوحِ محفوظ کو اللہ تعالیٰ نے

زمین پر تو نازل نہیں کیا۔ قرآن کریم ہی کو نازل کیا ہے تو لَا یَمَسُّہٗ کی ضمیر کا قرآن کریم کی طرف راجع ہونا ہی متعین ہے ۔

وثانیاً: اس لیے کہ حضرت سلمانؓ کی جو روایت اوپر گزری ہے وہ لَا یَمَسُّہٗ کی واضح تفسیر ہے کہ نہ تو وہ فرشتے تھے اور نہ ہی وہ لوحِ محفوظ پر ہاتھ لگانے جا رہے تھے علاوہ ازیں عمروؓ بن حزم آپؐ کے جلیل القدر صحابی اور گورنر تھے آپؐ نے ان کو جو یہ خط لکھا کہ لَا تَمَسَّ الْقُرْاٰن ... الخ تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ طہارت عن الحدث ہو یہ معنی تو نہیں کہ مومن ہو کر ہاتھ لگانا۔ کیونکہ وہ تو پہلے ہی مؤمن تھے، صحابی تھے، پھر گورنر تھے ۔

باب ما جاء فی مباشرۃ الحائض

مباشرۃ کے مشہور دو معنی آتے ہیں ایک مجامعت اور دوسرا الصاق البشرۃ بالبشرۃ یعنی بدن کا بدن سے ملنا چونکہ شیعہ شنیعہ، عیسائی اور منکرینِ حدیث، اس حدیث میں لفظ مباشرت کو علی التعیین مجامعت کے معنی میں لے کر حدیث پر اعتراض کرتے ہیں۔ اس لیے بخوبی سمجھ لینا چاہیئے کہ مباشرت کے معنی الصاق البشرۃ بالبشرۃ کے بھی آتے ہیں اور اس حدیث میں یہی مراد ہے۔ امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ احکام القرآن ص۲۹ ج۱ میں تحریر فرماتے ہیں: حقیقۃ المباشرۃ ھی الصاق البشرۃ بالبشرۃ من ای موضع کان من البدن۔ اور مشہور شیعی مفسر الشیخ ابو علی الفضل بن الحسن الطبرسی۔ (المتوفی ۵۴۸ھ) مجمع البیان ص۱۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں والمباشرۃ الصاق البشرۃ بالبشرۃ وھی ظاھر الجلد۔ اور لغت کی مشہور کتاب تاج العروس شرح القاموس ص۲۶ ج۳ میں ہے: باشر الرجل المرأۃ اذا صارا فی ثوب واحد فباشرت بشرتہ بشرتھا ومنہ الحدیث انہ کان یقبّل ویباشر وھو صائم واراد بہ الملامسۃ واصلہ من لمس بشرۃ الرجل بشرۃ المرأۃ۔ اور یہ حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقبّل ویباشر وھو صائم وکان املککم لاربہ۔ ترمذی ص۹۱ ج۱ (وغیرہ) میں ہے۔ وقال حدیث حسن صحیح۔ اور

اس حدیث میں مباشرت سے لمس اور الصاق البشرۃ بالبشرۃ ہی مراد ہے جسکے دو قرینے ہیں:

الاوّل | یہ کہ ترمذی ص۱۹ ج۱ کی روایت میں ہے یأمرنی ان اتزر ثم یباشرنی یعنی آپؐ ازار باندھنے کے بعد میرے ساتھ مباشرت کرتے۔ ازار باندھنے کے بعد جو مباشرت ہوتی ہے وہ دوسرے معنی ہی میں ہے۔

الثّانی | یہ کہ بخاری ص۴۴ ج۱، ومسلم ص۱۴۱ ج۱ کی اسی روایت میں ہے حضرت عائشہؓ نے فرمایا ایکم یملک اربہ کما کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یملک اربہ یعنی جس طرح آپؐ اپنی حاجت اور نفس پر کنٹرول کرسکتے تھے تم نہیں کرسکوگے۔ تو یہ واضح قرینہ ہے کہ مباشرت سے مجامعت مراد نہیں بلکہ بدن کا بدن سے ملنا مراد ہے۔

ان ابواب کو قائم کرنے کی محدثینؒ کو ضرورت اس لیے پڑی کہ دورِ جاہلیت میں حائضہ کے بارے میں افراط وتفریط ہوتی تھی۔ مشرکین عرب بحالتِ حیض ہم بستری سے بھی باز نہیں آتے تھے حالانکہ طبی اور طبعی طور پر اس حالت میں مجامعت مضر ہے اور یہود وغیرہ ان دنوں میں عورت کو الگ کوٹھڑی میں بند کردیتے تھے نہ اس کو ایک جگہ رہنے دیتے نہ اس کے ہاتھ کی پکی ہوئی چیز کھاتے۔ چنانچہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حائضہ کے ساتھ کھانے پینے کا ارشاد فرمایا واکلھا تو یہود نے اعتراض کیا۔ نسائی ص۴۳ ج۱ اور ابوداؤد ص۳۴ ومسلم ص۱۴۳ وغیرہ میں روایت ہے کہ یہود نے کہا کہ یہ شخص ہماری مخالفت پر کمربستہ ہوگیا ہے۔ یہود کا یہ جملہ اسیدؓ بن حضیر اور عبادؓ بن بشر نے سنا تو نبی علیہ السّلام کے پاس آکر کہنے لگے کہ حضرت ہم یہود کی کلی مخالفت نہ کریں کہ ان دنوں میں مجامعت بھی کیا کریں۔ اس پر آپؐ نے اظہار ناراضگی فرماکر مجامعت سے منع کیا اور باقی اختلاط کی اجازت دی۔ چنانچہ مسلم ص۱۴۳ ج۱ کی روایت ہے: اصنعوا کل شیء الّا النکاح۔ اور قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۲۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بخاری کے بغیر باقی کتب صحاح میں اصنعوا کل شیء الّا الجماع کے لفظ ہیں اور نیل الاوطار ص۳۰۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی روایت ان کی تاریخ میں یوں ہے اصنعوا کل شیء الّا الفرج۔ ان روایات سے پتہ چلا کہ حائضہ کو گھر میں رکھنا اس کے

ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ لیٹنا سب امور جائز ہیں۔ الا الجماع۔

باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان الحائض ص۱۹

متقدمین[1] کی اصطلاح میں لفظ کراہت حرام پر بولا جاتا ہے اور متأخرین نے دو قسمیں کی ہیں۔ تحریمی اور تنزیہی مطلق کراہت کا لفظ تحریمی پر بولا جاتا ہے۔ وفی الکنز ص۳۴۹ مع شرح العینیؒ ونص محمدؒ ان کل مکروہ حرام انتھٰی وفی الھدایۃ والمروی عن محمدؒ نصا ان کل مکروہ حرام۔ (ھدایۃ اخیرین ص۱۸۵ ج۴) وفی بدائع الصنائع للکاسانیؒ ص۱۱۸ ج۵ ان ماثبتت حرمتہ بدلیل مقطوع بہ من نص الکتاب العزیز اوغیر ذلک فعادۃ محمدؒ انہ یسمیہ حراما علی الاطلاق وماثبتت حرمتہ بدلیل غیر مقطوع بہ من اخبار الآحاد واقاویل الصحابۃ الکرام رضی اللہ تعالٰی عنھم وغیر ذلک یسمیہ مکروھا۔ اھ۔ وقال صاحبؒ الھدایۃ فی ص۱۲۲ ج۴ ثم قیل الکراھۃ عندہ۔ (ای کراھۃ اکل لحم الفرس عند ابی حنیفۃؒ) کراھۃ تحریم وقیل کراھۃ تنزیہ والاول اصح اھ۔ وفی الھامش[2] والاول یعنی کون الکراھۃ للتحریم اصح لانہ روی ان ابا یوسفؒ سأل اباحنیفۃؒ لوقلت فی شیء انا اکرھہ فما رأیک فیہ قال التحریم ص۱۲۲ ج۴

---

[1] محدثین کرامؒ کے نزدیک تیسری صدی تک کے محدثین متقدمین اور اس کے بعد متأخرین ہیں میزان ص۴ ج۱ الاعتدال ومقدمہ لسان المیزان ص۶ ج۱ میں ہے والحد الفاصل بین المتقدم والمتأخر ھو رأس ثلاث مأۃ وراجع ص۳۹۶ ج۵ اور عند الفقہاء شمس الائمہ عبدالعزیز بن احمد حلوانیؒ (م ۴۵۶ھ) متقدمین اور متأخرین کے درمیان حد فاصل ہیں۔ بحوالہ مقدمہ عمدۃ الرعایۃ ص۱۵ وفوائد البھیۃ ص۲۴۱ ولفظہ، فائدۃ الخلف بفتحتین عند الفقہاءؒ من محمد بن الحسن الی شمس الائمہ الحلوانی والسلف من ابی حنیفۃؒ الی محمدؒ والمتأخرون من شمس الائمۃ الحلوانی الی حافظ الدین البخاری ... الخ۔

حضرات احناف کراہت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں اور حضرات شوافع[1] تین قسمیں بیان کرتے ہیں۔ حاشیہ میں ملاحظہ کریں۔

اتیان کا لفظ جنس ہے۔ حائضہ بیوی کے پاس اتیان اور نوع کا ہے اور کاہن کے پاس اتیان اور نوع کا ہے۔ کاہن وہ شخص ہوتا ہے جو اخبارِ غیب بتانے کا مدعی ہو۔ علامہ ابنِ خلدونؒ نے مقدمہ ابن خلدون ص۱۰۰ تا ۱۰۲ تک میں کہانت کے بارے میں مبسوط بحث کی ہے اور فرماتے ہیں کہ کہانت کبھی طبعی ہوتی ہے کبھی اکتسابی اور کبھی جنات وغیرہ کے تعاون سے حاصل کی جاتی ہے اور کبھی علمِ رمل، علمِ جفر اور علمِ نجوم سے یہ چیزیں اخذ کی جاتی ہیں۔

قوله او امرأة فی دبرها بخاری کتاب التفسیر ص۶۴۹ ج۲ میں حضرت ابن عمرؓ کی طرف ایک جملہ منسوب کیا گیا ہے جس سے بظاہر یہ متبادر ہوتا ہے کہ اتیان المرأۃ فی دبرھا جائز ہے لیکن شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۸۴ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ ہرگز اس کے قائل نہ تھے۔ بخاری کی اس عبارت کا یہ مطلب لینا چاہیئے کہ اتیان المرأۃ من دبرھا فی قبلھا مراد ہے اور ص۸۲ میں لکھتے ہیں کہ شرح معانی الآثار ص۲۲ ج۲ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس کا سختی سے انکار کیا ہے۔ وفی المعارف ص۴۵۷ ج۱ وقد اخرج الطحاوی فی شرح الآثار والدارمیؒ فی مسندہ ص۱۳۵ وابن جریرؒ فی تفسیرہ ص۲۳۲ ج۱ عن سعید بن یسارؒ انہ سأل ابن عمرؓ فقال لہ یا ابا عبد اللہؓ انا نشتری الجواری فنحمض تحمیضا فقال وما التحمیض قال الدبر فقال ابن عمرؓ اُف اُف یفعل ذلک مؤمن او مسلم۔ اھ۔

---

[1] قال البیضاویؒ فی نهایة السئول فی شرح منهاج الاصول ص۳۴ ج۱ وفی المکروہ ثلاث اصطلاحات احدھا الحرام فیقول الشافعیؒ اکرہ کذا ویرید التحریم وھو غالب اطلاق المتقدمین تحرزا عن قول اللہ تعالیٰ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ۔ فکرھوا اطلاق لفظ التحریم۔ الثانی: ما نھی عنہ نھی تنزیہ وھو المقصود ھٰھنا۔ الثالث: ترک الاولیٰ کترک صلوٰۃ الضحیٰ لکثرۃ الفضل فی فعلھا والفرق بین ھٰذا والذی قبلہ ورود النھی المقصود والضابط ما ورد فیہ نھی مقصود یقال فیہ مکروہ ومالم یرد فیہ نھی مقصود یقال ترک الاولیٰ ولا یقال مکروہ الخ

قولہ فقد کفر بما انزل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم

اعتراض : ارتکاب گناہ پر اطلاقِ کفر کیسے صحیح ہے کیونکہ کفر تو تکذیب کا نام ہے۔ جو تصدیقِ قلبی کے مخالف ہے۔

جواب ۱ اطلاقِ کفر محض تشدیدًا و تغلیظاً ہے اگر حقیقی کفر ہوتا تو اس میں کفارے کا سوال پیدا نہ ہوتا۔ چنانچہ امام ترمذی ص۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: فلو کان اتیان الحائض کفرا لم یؤمر فیہ بالکفارۃ۔

جواب ۲ یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جو اسے حلال سمجھتا ہے۔

جواب ۳ فقد کفر اے قارب الکفر جیسا کہ من ترک الصلوٰۃ متعمدًا میں بھی ایک یہ معنی کیا گیا ہے۔

جواب ۴ فقد کفر یعنی اعمال کفر میں سے ایک عمل کیا ہے لیکن اسکی وجہ سے کافر نہیں ہوا۔

جواب ۵ فقد کفر یعنی اس نے انعامات خداوندی کی ناشکری کی ہے کہ جائز راستہ ترک کرکے ناجائز راستہ اختیار کیا ہے۔

باب ما جاء فی الکفارۃ فی ذٰلک

امام نووی رحؒ شرح مسلم ص۱۴۲ میں اور قاضی شوکانی رحؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرات ائمہ اربعہ رحؒ اس پر متفق ہیں کہ المجامعۃ بالحائضۃ کے سبب کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں البحر الرائق ص۱۹۷ ج۱ عالمگیری ص۳۹ ج۱، فتاویٰ سراجیہ ص۳ اور درمختار ص۲۹۹ ج۱ مع الشامی وغیرہ میں لکھا ہے کہ کفّارہ مستحب ہے کیونکہ اس نے ایک گناہ کیا ہے اور حدیث میں[1] ہے: الصدقۃ تطفئ غضب الرب۔ وعن انس رضؓ بن مالک رضؓ مرفوعًا

---

[1] وفی الترمذی ص۸۴ ج۱ فی حدیث کعب رضؓ بن عجرۃ والصدقۃ تطفئ الخطیئۃ کما یطفئ الماء النار۔ الخ وقال حسن۔ وفی الجامع الصغیر ص۴۹ ج۲ عن ابی ہریرۃ رضؓ الصدقۃ تمنع میتۃ السوء۔ وقال صحیح۔ وفیہ عن رافع رضؓ بن خدیج الصدقۃ تسد سبعین بابا من السوء۔ طب وسکت عنہ وفی مجمع الزوائد ص۱۰۹ ج۳ رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ حماد بن شعیب وھو ضعیف۔ وکذا ھو فی کنوز الحقائق ص۸۲ ج۲ وفیہ الصدقۃ تطفئ عن اھلھا حر القبور۔ وفی

ان الصدقة لتطفیٔ غضب الرب وتدفع میتة السوء قال ھٰذا حدیث حسن غریب من ھٰذا الوجہ۔ ترمذی ص۸۴ ج۱ ۔ باقی حدیث کفارہ کے متعلق امام نوویؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں: ھٰذا حدیث ضعیف باتفاق الحفاظ۔ اسی طرح قاضی شوکانیؒ نے بھی اسی صفحہ میں ہی نقل کیا ہے۔

باب ماجآء فی غسل دم الحیض من الثوب

قولہٗ اذا کان الدم اکثر من قدر الدرھم اعاد الصلٰوۃ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۸۵ میں فرماتے ہیں اگر دمِ حیض یا اسی طرح اور اسی قسم کی کوئی اور نجس چیز کپڑے پر لگ جائے تو ہمارے نزدیک اسکی تفصیل ہے اگر درہم سے کم تھی اور نماز پڑھ لی تو مکروہ تنزیہی ہے اگر درہم کے اندازے کے مطابق ہو اس نے نماز پڑھ لی تو مکروہ تحریمی ہے۔ اگر درہم سے زیادہ تھی اور نماز پڑھ لی تو مفسدۃ یعنی نماز کو فاسد کردیتی ہے۔

بعض فقہاءؒ نے مسلم ص۱۴ ج۱ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جو روح بن غطیف کے حوالے سے آتی ہے کہ اگر ایک درہم کے اندازے کا خون ہو تو نماز کا اعادہ کیا جاوے لیکن امام نوویؒ اسی حدیث کی شرح میں ص۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی تاریخ

مجمع الزوائد ص۱۱۰ ج۳ عن عقبةؓ بن عامر مرفوعًا ان الصدقة لتطفیٔ عن اهلها حر القبور وانما یستظل المؤمن یوم القیٰمة فی ظل صدقته رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه ابن لهیعة وفیه کلام وفی الجامع الصغیر ص۴۲ ج۲ عن ابی سعیدؓ صدقة السر تطفیٔ غضب الرب وقال صحیح۔ وقال فی السراج المنیر ص۳۸۴ ج۲ حدیث حسن لغیره۔ وفی الجامع الصغیر ص۴۲ ج۲ عن ابن مسعودؓ صلة الرحم تزید فی العمر وصدقة السر تطفیٔ غضب الرب۔ وقال حسن وقال فی السراج المنیر ص۳۸۵ ج۲ حسن لغیره۔ وفی مجمع الزوائد ص۱۱۵ ج۳ عن عبد اللهؓ بن جعفرؓ مرفوعًا الصدقة تطفیٔ غضب الرب۔ رواه الطبرانی فی الاوسط وفیه اصرم بن حوشب وهو ضعیف۔

میں نقل کی ہے لیکن یہ حدیث باطل لا اصل له عند اهل الحدیث الغرض درہم وما فوق کی تعیین میں کسی کے پاس کوئی صحیح حدیث نہیں، فقہاء کرام اور ائمہ دین کے استنباطات ہیں جو اپنی اپنی صوابدید سے کیے ہیں۔

باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد[صلہ]

قوله کان یطوف علی[له] نسائه بغسل واحد

یہاں دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حسب ازواج کے لیے باری مقرر کردی تھی جس کا ثبوت ایک تو اس روایت میں ہے اللهم هٰذه قسمتي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك۔ ترمذی ص۱۳۶ ج۱۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ كان يقسم لكل امرأة منهن يومها وليلتها غير ان سودةؓ بنت زمعة وهبت يومها وليلتها لعائشة ... الخ۔ بخاری ص۳۵۳ ج۱ وفی مسلم ص۴۷۳ ج۱ فلما كبرت جعلت يومها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لعائشةؓ ... الخ۔ کہ حضرت سودۃؓ کو باری نہیں دیتے تھے کیونکہ انھوں نے اپنی کبر سنی کے باعث اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دی تھی تو اب سوال ہوگا کہ جب آپؐ پر باری تھی تو آپؐ نے سب عورتوں پر طواف کیسے کیا؟ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ آپؐ پر قسم واجب تھی یا کہ نہ؟ جو کہتے ہیں کہ آپؐ پر باری لازم نہ تھی ان پر کان یطوف علی نسائه

[له] وفی البخاری ص۴۱ ج۱ حدثنا انس بن مالكؓ قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن احدى عشرة قال قلت لانسؓ او كان يطيقه قال كنا نتحدث انه اعطي قوة ثلاثين وقال سعيد عن قتادة انا نحدث ان انساًؓ حدثهم تسع نسوة۔ انتهى۔ وفی ص۴۲ ج۱ ان انسؓ بن مالكؓ حدثهم ان نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة وله يومئذ تسع نسوة۔ انتهى (راجع البخاري ص۷۸۵ ج۲)

وغیرہ جیسی روایات سے کوئی اعتراض نہیں پڑتا اور ان کے نزدیک جن روایات میں باری کا تذکرہ ہے وہ آپؐ نے محض تفضلاً و احساناً مقرر کر رکھی تھی، وجوب نہ تھا۔ وہ قرآن کی اس آیت کو اپنا مستدل قرار دیتے ہیں: تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ (پ ۲۲، سورۃ الاحزاب رکوع ۶) یعنی آپؐ اگر کسی بیوی کی باری پیچھے ہٹا دیں تو آپؐ پر کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کسی کو قریب کر دیں تب بھی کوئی حرج نہیں۔ امام نوویؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں کہ جو حضرات وجوب قسم کے قائل ہیں ان پر کان یطوف علی نسائہ کی روایت کے پیش نظر اعتراض ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طواف کان برضائھن او برضاء صاحبۃ النوبۃ ان کانت واحدۃ۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۲۵۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ آپؐ کسی سفر سے واپس تشریف لائے تھے اور ابھی تک باری مقرر نہ کی تھی یہ واقعہ اس دور کا ہے اور یہ طواف علی النساء احادیث کے پیش نظر صرف دو مرتبہ ہوا۔ ایک یہ واقعہ جو ترمذی ص ۲ ج ۱ میں حضرت انسؓ کی روایت میں ہے (فی غسل واحدٍ) دوسرا ابوداؤد ص ۲۹ ج ۱ میں ابورافعؓ کے طریق سے آتا ہے کہ آپؐ نے ہر بیوی کے پاس جاتے وقت غسل کیا۔ کان یغتسل عند ھٰذہ و عند ھٰذہ۔ ابو رافعؓ نے عرض کیا حضرت ایک ہی غسل کیوں نہیں کر لیتے تو فرمایا ھٰذا ازکی واطیب واطھر او کما قال علیہ السلام۔

البحث الثانی بخاری ص ۴۱ ج ۱ میں آتا ہے کہ آپؐ[1] کی گیارہ بیویاں تھیں یہ بات خلافِ عادت ہے کہ ایک ہی رات میں اتنی بیویوں کے پاس آدمی چلا جائے اور

---

[1] اسماء گرامی امہات المومنین رضوان اللہ علیہن جمیع۔ ۱۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰ، ۲۔ حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین، ۳۔ حضرت عائشہ صدیقہ، ۴۔ حضرت حفصہ بنت عمر، ۵۔ حضرت ام سلمہ ہند، ۶ حضرت زینب بنت جحش، ۷۔ حضرت جویریہ، ۸۔ حضرت ام حبیبہ رملہ بنت ابی سفیان، ۹۔ حضرت صفیہ بنت حیی، ۱۰۔ حضرت سودہ بنت زمعہ، ۱۱۔ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن۔ ان کے حوالجات عمدۃ القاری ص ۳۲ ج ۲، فتح الباری ص ۲۶۱ ج ۱، معارف السنن ص ۴۶۵، جوامع السیرۃ لابن حزم ص ۲۶ تا ۳۸، مستدرک حاکم مع التلخیص ص ۳ ج ۴، نووی شرح مسلم ص ۴۷۲ ج ۱، زاد المعاد ص ۲۶ تا ۲۸ ج ۱، رحمۃ للعالمین ص ۴۵ تا ۸۵ ج ۲، مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۳ ج ۲، ہامش مشکوٰۃ بحوالہ مرقاۃ ص ۴۷ ج ۱ حاشیہ ۹، النجم ملتان ۱۳۳۱ھ ص ۳۱، دو مرقاۃ طبع ملتان ص ۲۶۲ ج ۲ مع سنین وفات تلخیصات عشر عشرۃ طروس ص ۱۵۲، بہشتی زیور ص ۱۹ تا ۲۴ ج ۸ میں بحوالہ استیعاب ملاحظہ کریں۔

پھر صرفی قاعدہ ہے کہ کَانَ جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو ماضی استمراری بن جاتی ہے جو دوام و استمرار کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ کَانَ کی بحث انشاء اللہ رفع یدین میں آئے گی اور یہ واقعہ صرف دو مرتبہ ہوا۔ کما مر۔ بخاری کی جس روایت میں گیارہ کا ذکر ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منکوحہ اور مدخولہ بہا گیارہ تھیں نہ کہ بیک وقت گیارہ تھیں کیونکہ حضرت خدیجہؓ کی وفات اس وقت ہوئی جب اور کوئی بیوی نہ تھی اور ام المساکین حضرت زینبؓ تھوڑا عرصہ آپ کے نکاح میں رہ کر انتقال فرما گئیں۔ آپ کی وفات کے وقت نو بیویاں منکوحہ تھیں اور حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہ صدیقہؓ کو دے رکھی تھی۔ لہٰذا باری والی آٹھ رہ گئیں۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جس بزرگ کی جوانی نہایت پاک دامنی کے ساتھ گزری ہو اور روایات کے پیش نظر آپ کو چالیس جنتی مردوں کی طاقت دی گئی تھی۔ وفی المعارف ص۲۶۷ ج۱ وقع فی حدیث الباب عن انسؓ فی صحیح البخاری انہ اعطی قوۃ ثلاثین رجلاً وفی صحیح الاسماعیلی من حدیث ابی یعلی عن ابی موسیٰ عن معاذ قوۃ اربعین وفی الحلیۃ لابی نعیم عن مجاہد اعطی قوۃ اربعین رجلا کل رجل من رجال اهل الجنۃ وفی حدیث عبد اللہؓ بن عمرؓ ورفعہ اعطیت قوۃ اربعین فی البطش والجماع ورویناہ فی حدیث زیدؓ بن ارقم مرفوعًا ان الرجل من اهل الجنۃ یعطی قوۃ مائۃ فی الاکل والشرب والجماع والشهوۃ اخرجہ احمد فی مسندہ والنسائی فی سننہ والحاکم فی المستدرک وصححہ وفی حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یعطی المؤمن فی الجنۃ قوۃ کذا وکذا من الجماع قیل یا رسول اللہ اویطیق ذٰلک۔ فقال یعطی قوۃ مائۃ رجل۔ رواہ الترمذی وقال حدیث غریب صحیح... الخ وصححہ ابن حبان ۔ فکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعطی قوۃ اربعین رجلاً من رجال اهل الجنۃ ورجل من اهل الجنۃ یعطی لہ قوۃ مائۃ رجل فاذا ضربنا اربعین فی مائۃ صارت اربعۃ آلاف هذہ مقتبسۃ من العمدۃ ص۳۲-۳۴ ج۲ والفتح ص۲۶۳ ج۱ الخ اور ترمذی ص۷۶ ج۲ میں ہے کہ ایک جنتی کو سو آدمیوں کی قوتِ جماع دی جائے گی۔ قال الترمذی هٰذا حدیث حسن غریب تو اس لحاظ سے

آپ کو سولہ ہزار بیویاں درکار تھیں۔ حالانکہ آپؐ نے صرف آٹھ یا نو پر اکتفا کیا۔

فائدہ جمہور محدثینؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی منکوحہ اور مدخولہ بیویاں گیارہ تھیں۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع صنہ میں لکھتے ہیں کہ آپکی مدخولہ اور منکوحہ بیویاں گیارہ تھیں اور غیر مدخولہ کی تعداد اس سے زیادہ ہے۔ چنانچہ امام حاکم مستدرک صہ ج۴ میں مدخولہ وغیر مدخولہ بیویوں کی تعداد اٹھارہ بتاتے ہیں اور بخاری کتاب الطلاق میں ہے کہ امیمۃ بنت النعمان بن شراحیل الجونیۃ سے آپؐ کا نکاح ہوا اور ہمبستری سے قبل ہی طلاق ہوگئی (بخاری ص۷۹ ج۲) حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۲۹ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۵ ج۱ میں تیس کے قریب تعداد بیان کرتے ہیں۔ (لیکن ابن القیمؒ نے اس پر تنقید بھی کی ہے) اور دو لونڈیاں ان کے علاوہ تھیں ایک کا نام ماریہ قبطیہؓ تھا جن کے بطن سے حضرت ابراہیمؑ پیدا ہوئے ان کا ذکر مستدرک ص۳۸ ج۴ میں ہے اور دوسری کا نام ریحانہؓ بنت زید بن شمعون من بنی النضیر تھا ان کا تذکرہ مستدرک ج۴ ص۴۱ میں ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء من الموطئ ص۲۰

لفظ موطا مصدر میمی ہے یعنی ناپاک جگہ کو روندنا اور کچلنا بعض نے ظرف مکان بھی کہا ہے یعنی روندنے اور کچلنے کی جگہ۔ بعض نے اسم مفعول کا صیغہ بھی بنایا ہے لیکن یہ بعید ہے اگر جگہ نجس پر جو خشک ہو کپڑا گھسیٹا جائے تو نجس نہیں ہوتا اس حدیث کا مطلب یہی ہے انی امرأۃ اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم یطھرہ ما بعدہ اس مکان قذر سے خشک ہی مراد ہے کیونکہ اگر جگہ تر ہو تو بالاجماع دھونا پڑے گا۔ باقی آپ کا یہ فرمان کہ یطھرہ ما بعدہ اس کا وہم دور کرنے کی خاطر تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر نجاست لگ جائے تو بغیر دھونے کے پاک ہو جائے گا۔ البتہ ابوداؤد ص۵۵ ج۱ کی روایت ہے جس سے اشکال پڑتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک عورت نے آپؐ سے سوال کیا کہ ہمارا راستہ منتنہ ہے یعنی بدبو دار اور نجس ہے جب بارش ہو جائے تو ہم کیا کریں؟ آپؐ نے فرمایا اس کے بعد پاک جگہ بھی آتی ہے؟ اس نے عرض کی جی ہاں فرمایا ھذہ بھذہ۔ یعنی اگر پہلے نجس ہو گیا تو پاک جگہ پر لگنے سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

اس پر اشکال ہوگا کہ تر اور نجس جگہ پر جب کپڑا لگا تو وہ نجس ہوگا اس کے بعد خشک زمین پر لگنے سے وہ پاک کیسے ہوگا؟ امام خطابیؒ معالم السنن ص ۲۲۷ ج ۱ میں اس روایت کو ضعیف و معلول قرار دیتے ہیں کہ اس کی سند میں امرأة من بنی عبد الاشھل ہے جو کہ مجہول ہے۔

علاوہ ازیں فطرتِ انسانی بھی اس سے انکار کرتی ہے کہ آدمی دیدہ دانستہ نجس اور تر جگہ پر کپڑا گھسیٹتا ہوا چلا جائے۔ اور نجاست لگنے کے بعد بھی کپڑے کو پاک سمجھے۔

باب ما جاء فی التیمم ص ۲۱

تیمم کے لغوی معنیٰ قصد کے ہوتے ہیں اور اس پر کچھ ضروری بحث احسان الباری لفہم البخاری میں حدیث انما الاعمال بالنیات کی تفسیر میں بیان ہو چکی ہے امیر یمانیؒ سبل السلام ص ۱۴۰ ج ۱ میں لکھتے ہیں: وفی الشرع القصد الی الصعید لمسح الوجه والیدین لاستباحة الصلوٰة وغیرها۔ ائمہ ثلاثہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین الی المرفقین امام احمدؒ بن حنبلؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ التیمم ضربة للوجه والکفین۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ۱

حضرت جابرؓ بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے امام حاکمؒ فرماتے ہیں وقد روینا معنیٰ هٰذا الحدیث عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وآله وسلم باسناد صحیح۔ پھر اس کی سند نقل کرتے ہیں اور آخر میں ہے عن جابرؓ قال جآء رجل فقال اصابتنی جنابة وانی تمعکت فی التراب فقال اضرب هٰکذا۔ وضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین۔ امام حاکمؒ نے اسے صحیح الاسناد اور علامہ ذہبیؒ نے صحیح کہا ہے۔ مستدرک ص ۱۸۰ ج ۱۔ بعض حضرات کو عن جابر جآء رجل فقال اصابتنی ... الخ۔ سے اس روایت کے حضرت جابرؓ پر موقوف ہونے کا شبہ ہوا ہے۔ حالانکہ امام حاکمؒ اس کو عن جابر عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم فرماتے ہیں اور علامہ ذہبیؒ ان کی تائید کرتے ہوئے صحیح کہتے ہیں۔ مگر یہ نہیں فرماتے

کہ یہ موقوف ہے اور امام حاکمؒ کا اس کو مرفوع قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ علامہ ذہبیؒ تلخیص المستدرک میں امام حاکمؒ کی معمولی غلطی کو بھی نظر انداز نہیں کرتے اور ان کے عیوب اور کوتاہیاں بیان کرتے ہیں مگر اس حدیث کے مرفوع بتانے کی کوتاہی کا ذکر نہیں کرتے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک بھی مرفوع ہی ہے۔ دار قطنی صـ ۶۶ ج ۱ اور سنن الکبریٰ صـ ۲۰۷ ج ۱ میں یہ موقوف نقل کی ہے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں صحیح الاسناد اور مستدرک صـ ۱۸۰ ج ۱، سنن الکبریٰ صـ ۲۰۷ ج ۱ اور دار قطنی صـ ۶۶ ج ۱ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت یوں ہے عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین وقال الدار قطنی رجالہ کلھم ثقات والصواب موقوف انتھیٰ وفی المعارف صـ ۴۷۹ ج ۱ فقد صح حدیث جابر عند الدار قطنی والحاکم مرفوعاً عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین (قلت ولفظھما للیدین) الی المرفقین وقال الحاکم اسنادہ صحیح وکذلک الذھبیؒ قال اسنادہ صحیح فلا یلتفت الی قول من یمنع صحتہ الخ وراجع عمدۃ القاری صـ ۱۴۴ ج ۲۔

الغرض امام حاکمؒ نے اس حدیث کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ حدیث عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور طحاوی صـ ۵۷ ج ۱ کی روایت میں ہے عن جابرؓ قال اتاہ رجل... الخ۔ اور محدثین کا یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی روایت کے مرفوع اور موقوف ہونے کا جھگڑا ہو اور اس کے رواۃ ثقہ ہوں تو عند الجمہور وہ مرفوع ہی ہوتی ہے۔ (مقدمہ نوویؒ صـ ۱۸) اور اگر اس کو موقوف بھی مانا جائے تب بھی حکماً مرفوع ہے کیونکہ تیمم ایک ایسی چیز ہے جس میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں اور اصولِ حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ صحابی جب کوئی ایسی بات بیان کرے کہ ما لا مجال للاجتھاد فیہ ولا لہ تعلق ببیان لغۃٍ او شرح حدیث (شرح نخبۃ الفکر صـ ۵۴) یعنی اجتہاد کی مد میں نہ ہو۔ تو وہ حکماً مرفوع ہوتی ہے۔

دلیل ۲ بدایۃ المجتہد صـ ۴۷ ج ۱ اور الدرایہ صـ ۳۲ میں حضرت عمارؓ بن یاسرؓ سے روایت ہے

کہ جب حکم تیمم نازل ہوا امرنا بضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین اوکما قال۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: اخرجہ البزار باسنادٍ حسن۔ الدرایہ ص۳۶ و تلخیص الحبیر ص۵۶)

دلیل ۳ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۵۴ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے اسی مضمون کی روایت نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ مسند بزار میں ہے اور اس کی سند میں حریش بن خریت ایک راوی ہے۔ ابن معینؒ فرماتے ہیں لیس بہ بأس۔ دارقطنیؒ فرماتے ہیں یعتبر بہ اور امام بخاریؒ تاریخ میں لکھتے ہیں کہ ارجو ان یکون صالحاً۔ تہذیب ص۲۴۲ ج۲ و ص۲۴۳۔

دلیل ۴ نصب الرایہ ص۱۵۶ ج۱ میں حضرت ابوجہیمؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تیمم کیا۔ ضرب ضربۃً فمسح بہا وجہہ و ضرب بہا اخریٰ فمسح بہا ذراعیہ الی المرفقین اوکما قال۔

دلیل ۵ مجمع الزوائد ص۲۶۲ ج۱ اور سبل السلام ص۱۴۵ ج۱ میں ہے عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین۔ امیر یمانیؒ کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ ابن عمرؓ پر موقوف

لہ اس کی سند میں اگرچہ علی بن ظبیان ہے جو کہ متکلم فیہ ہے جمہور محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں مگر ابوعلی نیسابوریؒ کہتے ہیں لا بأس بہ۔ تہذیب ص۳۴۲ ج۷۔ وقال الحاکم صدوق۔ تہذیب ص۳۴۲ ج۷ اور چونکہ اس کے کئی متابع بھی موجود ہیں خود امام اعظم ابوحنیفہؒ اپنے مسند میں اس کے متابع ہیں وہ اسے اپنے سند میں اسی طریق سے اور مرفوعاً نقل کرتے ہیں: عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان تیمم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین (عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ص۳۲) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے وعبد العزیز بن ابی رواد من رجال الاربعۃ واخرج عنہ البخاری تعلیقاً۔ اس کے علاوہ مسند بزار میں سلیمان بن ابی داؤد الجزری کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے۔ دکشف الاستار ص۱۵۸ ج۱)۔ جزری اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لیے کافی ہو سکتے ہیں۔

ہے اس کا جواب اوپر گزر چکا ہے۔

دلیل ۶ اسی مضمون کی روایت مسند احمد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی آتی ہے۔

دلیل ۷ تیمّم کا قیاس وضوء پر ہے وہاں مرفقین تک ہے یہاں بھی مرفقین تک ہی ہونا چاہیئے

حضرت امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل حضرت عمارؓ کی روایت ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجہ والکفین

ترمذی ص۲۱ ج۱، بخاری ص۴۸ ج۱ میں وجہہ وکفیہ کے الفاظ ہیں اور مسلم ص۱۶۱ ج۱ کی ایک روایت میں فمسح وجہہ وکفیہ اور ایک روایت میں ثم تمسح وجھك وکفیك ہے۔

جواب ۱ یہ روایت مسند طیالسی ص۸۹ میں آتی ہے اس میں شک کے ساتھ یہ لفظ ہیں: الی الکوعین اوالمرفقین۔ تو جب اسی روایت میں مرفقین کے لفظ بھی ہیں تو علی التعیین کفین پر کیسے حمل کیا جائے گا؟

جواب ۲ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بخاری اور مسلم وغیرہ کی روایت میں آپؐ نے طریقہ تعلیم کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ پوری تعلیم دی۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھتے ہیں کہ جیسے آپؐ نے غسل کے بارے میں فرمایا کہ تین چلو سر پر ڈالے جائیں ظاہر بات ہے کہ اس سے غسل تو نہیں ہوتا: ولفظہٗ فاصحہا حدیث عمار انما کان یکفیک ان تضرب بیدك الارض ثم تنفخ فیھما ثم تمسح بھما وجھك وکفیك وروی من حدیث ابن عمر التیمم ضربتان، ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین وقد روی محمل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والصحابۃ علی الوجھین ووجہ الجمع ظاہر یرشد الیہ لفظ یکفیك فالاول ادنی التیمم والثانی ھو السنۃ وعلی ھذا یمکن ان یحمل اختلا فھم فی التیمم ولا یبعد ان یکون تاویل فعلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ علّم عمّارًا ان المشروع فی التیمم ایصال ما لصق بالیدین بسبب الضربۃ دون التمرغ ولم یرد بیان قدر الممسوح من اعضاء التیمم ولا عدد الضربۃ ولا یبعد ان یکون قولہ لعمّار ایضًا محمولًا علی ھذا المعنیٰ وانما معناہ الحصر

بالنسبۃ الی التمرغ وفی مثل ھذہ المسئلۃ لاینبغی ان یأخذ الانسان الا بما یخرج بہ من العھدۃ یقیناً۔ اھ۔ ص۱۸۰ ج۱۔

جواب۳ لفظ ید سارے بازو پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور عام اصطلاح میں مرفقین تک پر بولا جاتا ہے۔

جواب۴ چونکہ وضو میں الی المرفقین کی قید موجود ہے جو نصِ قرآنی سے ثابت ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے تو اس میں بھی وہی مراد ہونی چاہیئے باقی اس کا مسئلہ سرقہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے جیسا کہ ترمذی ص۲۱ ج۱ میں ہے۔ کیونکہ تیمم جو ایک طہارت اور عبادت ہے اس کا قیاس وضوء پر انسب ہے نہ کہ عقوبت محضہ یعنی قطع ید پر۔

باب ما جآء فی البول یصیب الارض ص۲۱

قولہ دخل اعرابی المسجد حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری ص۲۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ اعرابی اقرعؓ بن حابس تھے اور بعض فرماتے ہیں کہ ذوالخویصرہ یمانیؓ تھے یہ وہ شخص تھے جنھوں نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: متی الساعۃ؟ آپؐ نے فرمایا تو نے قیامت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ ما اعددت لھا۔ (بخاری ص۵۲۱ ج۱) اس نے کہا میرے پاس نہ زیادہ روزے ہیں نہ نمازیں (نفلی) مگر یہ کہ انی احب اللہ ورسولہ۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: انت مع من احببت۔ گویا اس کو آپؐ نے اچھی بشارت دی۔

فائدہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ ایک اور شخص ہے ذوالخویصرۃ اس کا لقب تھا اور وہ تمیمی ہے اس کا نام خرقوص بن زبیر تھا۔ (مبردؒ نے کامل میں ص۱۲۹ ج۲ میں اس کا نام عمرو ذوالخویصرۃ یا ذوالخنیصرۃ لکھا ہے) خارجیوں کا بڑا قائد یہی تھا اور یہی وہ شخص تھا جس نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو کہا تھا، واللہ ان ھذہ لقسمۃ ما عدل فیھا۔ الحدیث (بخاری ص۴۲۶ ج۱) وفی روایۃ فقال اتق اللہ یا محمد... الخ۔ (بخاری ص۴۷۲ ج۱) اور یہ شخص حضرت

علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف جنگ کرتے ہوئے نہروان کے مقام پر مارا گیا۔

اعتراض اس حدیث کے پیشِ نظر یہ اعتراض ہوگا کہ صاحبِ فضیلۃ اور صاحبِ منقبت صحابی نے مسجد میں پیشاب کیوں شروع کر دیا؟

جواب ۱ اس وقت وہ نومسلم تھے زیادہ مسائل سے واقف نہ تھے۔

جواب ۲ ان کو پیشاب کی بیماری تھی جو ضبط نہ کر سکے ورنہ مسجد میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے بھری ہوئی مجلس میں کبھی یہ جرأت نہ کرتے۔ بخاری ص ۸۹ ج ۲ مسلم ص ۱۳۸ ج ۱ کی روایت میں آتا ہے کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے روکنا چاہا تو آپؐ نے فرمایا۔ لاتزرموہ یعنی اس کو پیشاب کرنے سے نہ روکو۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ۲۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ اس نہی کی دو وجہیں ہیں:

الاوّل جو شخص پیشاب کو ضبط نہ کر سکا اور حاضرین کے سامنے بے قابو ہو کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ تو یہ کسی بیماری کا نتیجہ ہے اب اگر تم روکو گے تو زیادہ تکلیف میں مبتلا ہوگا۔

الثّانی اب تو مسجد کا ایک کونہ ہی پلید ہوگیا ہے اگر اسے مسجد میں دوڑاؤ گے تو ساری مسجد پلید ہوگی اس لیے اب اسے مت روکو۔

مسئلہ زمین جب نجس ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کے بارے میں شوافعؒ فرماتے ہیں کہ صرف پانی ڈال دینا کافی ہے چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص ۱۳۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ مذہبنا ومذہب الجمهورؒ یہ ہے کہ ناپاک زمین پر پانی ڈال دیا جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اور لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمین کھودنا ضروری ہے اور صاحبؒ ہدایہ ص ۵۸ ج ۱ وغیرہ لکھتے ہیں کہ ذکوۃ الارض یبسها۔ اور بعض فقہائے حنفیہؒ نے لکھا ہے کہ دھونے سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص ۴۲۹ ج ۱ میں دارقطنی کے حوالے سے ایک روایت نقل کر کے فرماتے ہیں اور کہتے ہیں رواتہ ثقات۔ وہ روایت حضرت انسؓ سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک اعرابی مسجد میں آیا اس نے پیشاب کر دیا۔ آپؐ نے فرمایا: احفروا مکانہ (اس جگہ کو کھود دو) ابوداؤد ص ۵۴ ج ۱ میں روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: خذوا ما بال علیہ من

التراب فالقوه واھریقوا علی مکانہ ماءً قال ابوداؤد ھو مرسل ... الخ وکذا ھو فی الدارقطنی ص۱۳۸ج۱ اور امام ابوداودؒ نے ص۵۵ج۱ میں باب قائم کیا ہے باب فی طھور الارض اذا یبست اور اس باب کے نیچے امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت نقل کی ہے: قال ابن عمرؓ کنت ابیت فی المسجد فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وکنت فتی شابا عزبًا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئًا من ذلک۔ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۲۱۱ج۱ میں یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ذکوۃ الارض یبسھا پھر آگے لکھتے ہیں قلت غریب۔ پھر آگے آثار بیان کرتے ہیں ایک محمدؒ بن علیؒ کا ایک محمدؒ بن حنفیہؒ کا، ایک ابوقلابہؒ کا جن میں آتا ہے ذکوۃ الارض یبسھا اور جو حضرات صرف دھونے کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں اھریقوا علیہ سجلًا من ماءً (ترمذی ص۲۰ج۱) اس کا جواب یہ ہے کہ طہارت کا ایک طریق یہ بھی ہے۔ لیکن اس میں انحصار نہیں کیونکہ یبس اور حفر کی روایات بھی اوپر بیان ہو چکی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وقتِ صلوٰۃ قریب ہو اور کھودنے تک دیر ہوتی ہو تو فوری طور پر پانی ڈال دیا جائے تاکہ جگہ پاک ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کے خصوصی فضل وکرم سے خزائن السنن حصہ اوّل مکمل ہوا۔ اب انشاءاللہ العزیز آگے حصہ دوم شروع ہوگا۔

العبد العاجز

رشید الحق خان عابد

خزائن السنن
حصہ دوم
از ابواب الصلوٰۃ تا ابواب الزکوٰۃ

فہرست مضامین خزائن السنن

حصہ دوم

اَبْوَابُ الصَّلٰوۃ

لفظ صلوٰۃ کے لغوی معنیٰ کے بارے متعدد اقوال منقول ہیں قیل مشتقة من الصّلوٰۃ بمعنی الدعاء ، وقیل من الصّلواۃ بمعنی الرحمة وقیل من الصلة ای التعلق لانها صلة بین العبد وبین ربّه ۔ وقیل من صلیت العُود علی النّار اذا قوّمته لانها تُقوّم العبد علی الطاعة کما قال الله تعالیٰ اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وقیل اصلها الاقبال علی الشیء تقرّباً الی الشیٔ وفی الصّلوٰۃ هذا وقیل معناها اللزوم فکانّ المصلی لزم هذه العبادة اوانها لزمته وقیل من الصلوین عرقان عن یمین الذنب وشماله اوالعظمان الناتیان عند العجیزة فالمصلی یحرك صلویه ۔ اسکے علاوہ اور بھی کئی اقوال منقول ہیں اس تحقیق کے لیے عمدۃ القاری ص۱۹۵ ج۳، المصباح المنیر ص۲۱۸ ج۱، فقہ اللغۃ لابن الفارسؒ ص۱۶۲، شرح مسلم للنوویؒ ص۱۶۴ ج۱ اور فتح الملہم ص۱ ج۲ وغیرہ کی طرف مراجعت کریں امام نوویؒ پہلے معنیٰ کو ہی ترجیح دیتے ہیں ۔ فقیل هی الدعاء لاشتمالها علیه وهذا قول جماهیر اهل العربیة والفقهاء وغیرهم ۔

باب مَاجَاءَ فِی مَوَاقِیتِ الصَّلٰوۃ ص۲۱

مواقیت ، میقات کی جمع ہے ۔ علامہ مطرزیؒ مغرب ص۲۵۵ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ میقات وقت محدود کو کہتے ہیں یعنی وقت تو مطلق وقت کے لیے آتا ہے اور میقات ایسے وقت کو کہتے ہیں جس کے لیے کوئی عمل متعین ہو اور وہ وقت محدود ہو ۔

قوله امّنی جبرئیل علیه السّلام | حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل درست نہیں ۔ امام شافعیؒ وروایة عن احمدؒ وزفرؒ بن الهذیلؒ فرماتے ہیں کہ درست ہے ۔

ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک پر اعتراض ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکلف تھے جبرئیل علیہ السلام غیر مکلف تھے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز فرض تھی جبرئیل امین علیہ السلام کی غیر فرضی، تو صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل کیسے درست ہوئی؟ (بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ امام کو افضل ہونا چاہیئے اور یہاں برعکس ہے۔) ائمہ ثلاثہؒ کی طرف سے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

الاوّل: یہ ایک مخصوص واقعہ ہے اس کو قانون تصوّر کرنا صحیح نہیں۔ (معارف ص۴ ج۲ ملخصاً)

الثّانی: نبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے جبرائیل امین علیہ السّلام کے پیچھے جو نمازیں پڑھیں وہ مشقی تھیں۔ فرضی نمازیں اپنی جگہ پڑھیں۔ ففی فتح الملہم ص۱۹ ج۲ باحتمال ان الوجوب کان معلقا بالبیان فلم یتحقق الوجوب الّا بعد تلک الصّلوٰۃ ... الخ۔ **الثالث**: معارف السنن ص۴ ج۲ میں ہے کہ جبرائیل امین کی یہ نماز عالم مثال میں تھی۔ نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسکو دیکھ رہے تھے اور آپکے پیچھے جو صحابہؓ تھے وہ نہیں دیکھ رہے تھے جبرائیل علیہ السّلام آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو جو طریقہ بتلاتے جاتے تھے آپؐ اسکو ادا کرتے جاتے تھے۔ **الرابع**: قاضی ابوبکر بن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص۲۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب جبرائیل امین علیہ السّلام کو نماز کا حکم دیا تو وہ ان پر بھی فرض ہوگئی اس لحاظ سے یہ صلوٰۃ المفترض خلف المفترض ہے نہ کہ صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل۔ **الخامس**: انہ کان فی بدء الاسلام ثم نسخ بعد ویصح ان یجاب ان ھٰذہٖ واقعۃ حالٍ متقدمۃ لا عموم لھا۔ الخ۔ (معارف ص۳ ج۲)

قولہ فصلی الظھر فی الاولیٰ مورخین، محدثین اور ارباب سیر اس پر متفق ہیں کہ یہ سلسلہ جبرئیل امینؑ نے لیلۃ الاسراء کے بعد شروع کیا تھا جب کہ آپؐ سفر معراج سے واپس تشریف لائے تھے، تو مناسب تھا کہ یہ سلسلہ صلوٰۃ صبح سے شروع ہوتا حالانکہ ظہر سے شروع ہو رہا ہے۔

جواب ۱ دارقطنی ص۹۶ ج۱ میں ایک روایت ہے کہ یہ سلسلہ نماز فجر سے شروع ہوا لیکن یہ روایت نہایت کمزور ہے اس میں ایک راوی محبوب بن الجہم ہے جو کہ ضعیف ہے پھر یہ روایت ان صحیح اور صریح روایات کے خلاف ہے جن میں ظہر سے شروع کرنے کا تذکرہ آتا ہے۔

جواب ۲ العرف الشذی ص۸۸ میں ہے کہ سیرت محمد بن اسحٰق میں ہے کہ صبح کے وقت جبرئیل امینؑ آئے مگر آپؐ سوئے ہوئے تھے انھوں نے نہ جگایا (فلم یوقظہ)

کیونکہ رات کو آپؐ نے سفر کیا تھا اور صبح آپؐ آرام کر رہے تھے۔ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ (قطع نظر سند کے) یہ راوی کی غلطی ہے اس نے لیلۃ التعریس کی بجائے لیلۃ الاسراء کا لفظ بول دیا ہے نہ جگانے کا قصہ لیلۃ التعریس کے متعلق ہے۔

جواب ۳ علامہ عبدالرحمٰن السہیلیؒ الروض الانف ص۱۶۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ صبح آپؐ لیلۃ الاسراء سے پہلے بھی پڑھتے تھے تو اس کی تعلیم کی ضرورت نہ تھی۔ اس لیے ظہر سے شروع کی لیکن اس میں بھی خامی ہے کیونکہ اس روایت میں صلوٰۃ عصر کا بھی ذکر ہے حالانکہ آپؐ عصر بھی لیلۃ الاسراء سے پہلے پڑھتے تھے اور یہ بھی تصریح ہے کہ گو سلسلہ ظہر سے شروع ہوا لیکن تعلیم فجر کی بھی برابر دو دن ہوتی رہی۔

جواب ۴ نسائی ص۵۲ ج۱ کی روایت سے ثابت ہے کہ آپؐ نے جاتے ہوئے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کو نماز پڑھائی اور اکثر علماء اسی کے قائل ہیں ولفظہ ثم دخلت الیٰ بیت المقدس فجمع لی الانبیاء علیہم السلام فقدمنی جبرائیل حتّٰی اممتھم ثم صعد بی الی السماء الدنیا۔ الحدیث۔ لیکن حافظ ابن کثیرؒ تفسیر ص۲۲-۲۳ ج۳ میں آیت کریمہ سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ کے تحت لکھتے ہیں کہ آپ جب معراج پر تشریف لے گئے تو جاتے ہوئے اکیلے مسجد اقصیٰ میں دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھی واپسی پر حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نماز پڑھائی جو صلوٰۃ الصبح تھی تو چونکہ آپؐ صبح کی نماز وہاں پڑھ کر آئے تھے اس لیے آگے سلسلہ ظہر سے شروع کیا۔ باقی فجر کے اوّل اور آخر وقت کی تعیین کے لیے باقی نمازوں کی طرح اسے بھی دو دن پڑھایا گیا۔

قولہ وصلی المرۃ الثانیۃ الظھر حین کان ظل کل شیء مثلہ لوقت العصر بالامس	اس پر اشکال ہوگا کہ پھر ظہر اور عصر کا وقت مشترک ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد

ص۹۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد بن علی ظاہریؒ کہتے ہیں کہ ظہر و عصر کا وقت مشترک ہے ان پر تو اس حدیث کے پیش نظر اعتراض نہیں ہوتا۔ باقی ائمہؒ جو دونوں وقتوں کو الگ الگ مانتے ہیں ان پر اعتراض ہوگا اور جو حضرات دونوں وقتوں کے اشتراک کے قائل ہیں ان پر بایں طور

اعتراض ہوگا کہ ابنِ رشدؒ ہی صفحہ ۹ ج ۱ میں یہ روایت پیش کرتے ہیں لا یخرج وقت صلوٰۃ حتّٰی یدخل وقت اخریٰ ۔ اور کہتے ہیں حدیث ثابت ۔ اور بدایۃ المجتہد صفحہ ۴۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ جب میں لفظ ثابت بولوں گا تو اس سے مراد وہ حدیث ہوگی جو بخاری اور مسلم دونوں میں یا کسی ایک میں ہوگی تو یہ روایت صحیحہ اشتراک کی نفی کرتی ہے اور مسلم صفحہ ۲۲۳ ج ۱ میں یہ روایت ہے : وفی المعالم صفحہ ۲۳۳ ج ۱ ووقت صلوٰۃ الظہر مالم یحضر العصر وھو حدیث حسن ذکرہ ابوداؤد صفحہ ۵۸ ج ۱ ولفظہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال ووقت الظہر مالم تحضر العصر ۔ الحدیث ۔ اور یہ روایت بھی اشتراک کی نفی کرتی ہے

جو حضرات عدمِ اشتراک کے قائل ہیں وہ اس روایتِ ترمذی کے کئی جواب دیتے ہیں

جواب ۱ لوقت العصر بالامس میں تعیین اور تحدید مراد نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ آج کی ظہر کا وقت قریباً وہی تھا جو کل کی عصر کا تھا بعینہٖ وہ وقت نہ تھا اور اسکی دلیل مسلم صفحہ ۲۲۳ ج ۱ کی یہ روایت ہے ثم اخر الظہر حتّٰی کان قریباً من وقت العصر بالامس ۔

جواب ۲ نیل الاوطار صفحہ ۳۲۷ ج ۱ اور معالم السنن صفحہ ۲۳۳ ج ۱ میں یہ جواب دیا کہ ایک جگہ صلّٰی بمعنی فرغ من الصلوٰۃ ہے اور دوسری جگہ صلّٰی بمعنی شرع فی الصلوٰۃ ہے اس لحاظ سے معنی یہ ہوگا : فرغ من الظہر حین صار ظل کل شیء مثلہ وشرع فی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شیء مثلہ فلا اشتراک بینہما ... الخ النیل صفحہ ۳۲۷ ج ۱

قولہ ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیء مثلیہ

اس کی قدرے تفصیل کے ساتھ بحث تو آگے آئے گی ۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۔ یہاں صرف اس قدر بتانا مقصود ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت ہے کہ عصر کا وقت مستحب مثلین کے بعد شروع ہوتا ہے ۔ باقی ائمہؒ اور تلامذہ امام صاحبؒ مثلِ اوّل کے بعد عصر کا وقت مانتے ہیں ۔ لیکن امام صاحبؒ کی ایک روایت بھی مثلِ اوّل کے بعد صلوٰۃ عصر کے جواز کی ہے ۔ (شرح النقایۃ صفحہ ۵۱ ج ۱)

فتح الملہم صـ۱۵۲ ج۲ اور ہدایۃ المجتہد صـ۸۹ ج۱ میں قاضی ابوزید الدبوسی[1] حنفیؒ کی کتاب الاسرار کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحیحین کی وہ روایت جس میں آتا ہے کہ یہود نے نصف یوم تک ایک قیراط پر عمل کیا اور نصاریٰ نے نصف یوم سے عصر تک ایک قیراط پر عمل کیا اور امت محمدیہ علی صاحبہا الف الف التحیۃ والسلام نے عصر سے شام تک قیراطین پر عمل کیا تو انھوں نے اعتراض کیا کہ ان کا وقت تھوڑا اور اجرت زیادہ۔ چنانچہ بخاری صـ۷۹ ج۱ اور الجامع الصغیر صـ۱۰۲ ج۱ میں ہے۔ مالک (حم۔خ۔ت) عن ابن عمرؓ صحیح۔ ثم اوتی اهل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوۃ العصر ثم عجزوا۔ الی قوله فقال اهل الکتابین ای ربنا اعطیت هؤلاء قیراطین قیراطین واعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا اکثر عملاً ... الخ۔

امام دبوسیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وقت عصر مثل اوّل کے بعد شروع ہو تو کمی نہیں آتی بخلاف اس کے اگر مثلین سے شروع ہو تو وقت کم ہوگا۔

قوله فقال یا محمّد هذا وقت الانبیاء من قبلك اس پر اعتراض ہوگا کہ پہلے انبیاء پر تو یہ نمازیں فرض نہ تھیں ان پر کمی بیشی تھی تو ان کے ساتھ مشابہت کا کیا معنی؟

جواب ۱ پہلے نبیوں پر یہ نمازیں فرض نہ تھیں وقت یہی تھا لیکن یہ جواب مخدوش ہے۔

جواب ۲ اور صحیح یہی ہے کہ عشاء کی نماز پہلے انبیاء علیہم السلام پر فرض نہ تھی۔ اس کے علاوہ باقی نمازوں میں تغلیباً تشبیہ ہے۔ ابوداؤد صـ۶۰ ج۱ میں روایت ہے کہ عشاء کی نماز صرف اس امت کو دی گئی ہے پہلے کسی امت کو نہیں دی گئی۔

باب منہ صـ۲۱

قوله حین یغیب الشفق امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شفق سے مراد وہ سفیدی ہوتی

---

[1] هو الامام عبید الله بن عمر القاضی کان من کبار فقهاء الحنفیة ممن یضرب به المثل کما قاله السمعانیؒ توفی ببخاری ۴۳۰ ھ ومن مؤلفاته کتاب الاسرار وتقویم الادلة وهما من نفائس تالیفه ومنها الامد الاقصیٰ وتاسیس النظر (هامش معارف صـ۲۲ ج۲) وهو اوّل من وضع علم الخلاف وابرزه للوجود۔ (الجواهر المضیئة صـ۳۳۹ ج۱)

ہے جو سرخی کے بعد تھوڑا سا وقت رہتی ہے باقی ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شفق سے مراد سرخی ہے اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر سرخی کے زائل ہو چکنے کے بعد سفیدی کے وقت عشاء کی نماز پڑھی گئی تو عند الامام لا یجوز وعند الباقین یجوز یا بالفاظ دیگر اس حمرۃ کے بعد بیاض میں صلوٰۃ مغرب پڑھی گئی تو عند الامام یجوز اور باقی کے نزدیک لا یجوز بلکہ وہ قضاء ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱: ترمذی ص ۲۲ ج ۱ کی حدیث میں یہ ٹکڑا بھی ہے: وان اول وقت العشاء الآخرۃ حین یغیب الافق۔ آگے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی اس روایت کو مواقیت کے سلسلہ میں اصح کہا ہے اور افق یعنی کنارہ اُس وقت غائب ہوگا جب سفیدی غائب ہوگی۔

دلیل ۲: ابوداؤد ص ۵۷ ج ۱ میں روایت ہے جس میں عشاء کی نماز کے بارے فرمایا: حین یسود الافق۔

دلیل ۳: مجمع الزوائد ص ۳۰۴ ج ۱ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو اوقات کے بارے میں طویل حدیث ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: ثم اذن للعشاء حین ذھب بیاض النھار وھو الشفق ہیثمیؒ فرماتے ہیں: رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط واسنادہ حسن۔

دلیل ۴: مسند احمد ص ۲۱۳ ج ۲ میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ہے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ووقت صلوٰۃ الظھر مالم یحضر العصر ووقت صلوٰۃ العصر مالم تصفر الشمس ووقت صلوٰۃ المغرب مالم یسقط نور الشفق۔ الحدیث۔

دلیل ۵: مستدرک ص ۱۹۴ ج ۱ میں اور اسی طرح ابوداؤد ص ۶۰ ج ۱ وغیرہ میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشاء کی نماز پڑھتے تھے جب تیسری رات کا چاند سقوط کر جاتا یعنی گر جاتا۔ قال الحاکم والذھبی صحیح وفی الترمذی ص ۲۳ ج ۱ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلیھا لسقوط القمر لثالثۃ۔ وفی مجمع الزوائد ص ۳۱۳ ج ۱ وعن رجل من جھینۃ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم متی اصلی العشاء الآخرۃ قال اذا ملأ اللیل بطن کل واد۔ رواہ احمد ورجالہ موثقون وعن عائشۃؓ قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عن وقت العشآء قال اذا املأ الليل بطن کل وادٍ۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال الصحیح ۔

دوسرے ائمہؒ کی دلیل دارقطنی صفحہ ۱ج۱ میں روایت ہے کہ عشاء کی نماز غروبِ شفق کے بعد جائز ہے ۔ وھو الحمرۃ ۔

جواب مولانا شمس الحق عظیم آبادی غیر مقلد نے التعلیق المغنی ج۱ صفحہ۱ میں لکھا ہے : قال البیھقی الصحیح انہ موقوف ۔

فائدہ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ ج۱ صفحہ ۹۳ میں لکھتے ہیں کہ شفق کا لفظ حمرۃ وبیاض دونوں پر بولا جاتا ہے ۔ اسی طرح صاحب النہایۃ نے امام مبردؒ اور احمدؒ بن یحییٰؒ سے نقل کیا ہے ۔ (حاشیہ ھدایہ ج۱ صفحہ ۶۶) ۔ امام طحاویؒ شرح معانی الآثار ج۱ صفحہ ۹۳ میں لکھتے ہیں کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ شفق سے مراد بیاض ہو اور عشاء کی نماز اسکے بعد درست ہو ۔ کیونکہ فجر کے موقع پر پہلے سفیدی ہوتی ہے پھر سرخی اور یہ دونوں وقت صلوٰۃ فجر کے ہیں ۔ اسی طرح مغرب کے وقت بھی حمرۃ اس کے بعد سفیدی کا وقت بھی مغرب کے لیے ہونا چاہیئے ۔

باب ما جآء فی التغلیس بالفجر صفحہ ۲۲

امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الصبح بدایۃً ونہایۃً اسفار میں ہونی چاہیئے ۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ بدایۃً ونہایۃً غلس یعنی اندھیرے میں ہونی چاہیئے ۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الصبح بدایۃً تو غلس میں ہو اور نہایۃً اسفار میں ۔ امام طحاویؒ نے ج۱ صفحہ ۹۰ میں اسی قول کو پسند کیا ہے ۔ یہ ساری بحث العرف الشذی صفحہ ۹۲ سے ماخوذ ہے ۔ امام صاحبؒ کے دلائل آگے آئیں گے ۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت جو ترمذی صفحہ ۲۲ میں ہے : ان کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لیصلی الصبح فینصرف النسآء متلفعات بمروطھن ما یعرفن من الغلس ۔

امام صاحبؒ کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں ۔

جواب ۱ من الغلس کا لفظ مدرج ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہی روایت ابنِ ماجہ صـ۴۹ ج۱ میں ہے۔ جس میں یہ لفظ ہیں تعنی من الغلس یعنی راوی کہتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ مراد لے رہی ہیں اور طحاوی صـ۱۰۳ ج۱ میں بھی ہے: قال الزھری ؒ وما یعرفھن احد من الغلس اوکما قال۔ اس تفصیل کے پیشِ نظر مطلب یہ ہوگا کہ عورتوں کی عدم شناخت بفہم راوی اندھیرے کی وجہ سے تھی اور حقیقت میں عدم شناخت کی وجہ چادروں میں لپٹے ہونا تھی۔

جواب ۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۱ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ علی الرأس والعین نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الصبح اندھیرے ہی میں پڑھی اور آپؐ کا عمل یہی تھا لیکن امّت کو یہ حکم دیا کہ اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور پہلے باحوالہ گزر چکا ہے کہ قولی اور فعلی حدیث کے تعارض کے وقت قولی کو ترجیح ہوتی ہے۔ باقی امام محمدؒ نے دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب اخذ کیا ہے کہ تغلیس اور اسفار کی دونوں روایتیں جمع ہو جائیں لیکن اصولاً شوکانیؒ کی بات بڑی وزنی ہے کہ امّت کے لیے قولی حدیث ہی قابلِ عمل ہے۔

باب ماجاء فی الاسفار بالفجر صـ۲۲

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ترمذی صـ۲۲ ج۱ کی یہی روایت ہے جو حضرت رافعؓ بن خدیج سے ہے لیکن بطریق محمد بن عجلان نہ کہ بطریق محمد بن اسحٰق۔

آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حدیث حسن صحیح۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ صـ۶۰ ج۱ میں لکھتے ہیں حدیث صحیح۔ علامہ عزیزیؒ السراج المنیر شرح الجامع الصغیر صـ۲۱۶ ج۱ میں لکھتے ہیں حدیث صحیح۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری صـ۴۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: صححہ غیر واحد۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد صـ۳۱۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: بروایتہ ھریر بن عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج مرفوعاً نوروا بالصبح بقدر ما یبصر القوم مواقع نبلھم و قال ھریر ذکرہ ابن حبان فی الثقات (محصلہ) علامہ جمال الدین زیلعیؒ نصب الرایۃ صـ۲۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام نسائی نے (صـ۹۴ ج۱ میں) بسند صحیح یہ روایت نقل کی ہے ما اسفرتم

بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ موارد الظمآن صـ۸۹ میں ایک روایت یوں ہے: کلما اصبحتم فانہ اعظم لاجورکم۔ اور ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ آتی ہے: اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ طحاوی صـ۱۰۴ج۱ کی ایک روایت میں کلما اصبحتم بالفجر فانہ اعظم للاجر اور دوسری میں نوروا بالفجر فانہ اعظم للاجر آتا ہے۔

دلیل ۲: وعن عاصم بن عمر بن قتادۃ عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسفروا بالفجر فانہ اعظم لاجرکم او للاجر رواہ البزار ورجالہ ثقات۔ (مجمع الزوائد صـ۳۱۵ج۱)

دلیل ۳: ترمذی صـ۲۱ج۱ میں حدیث امنی جبرئیل کے اندر یہ جملہ بھی ہے ثم صلی الصبح حین اسفرت الارض اور یہ روایت ابوداؤد صـ۵۶، ۵۷ج۱ اور مستدرک صـ۱۹۶ج۱ میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: اسفر جداً۔ قال الحاکم والذہبیؒ صحیح۔

دلیل ۴: بخاری صـ۲۲۸ج۱، مسلم صـ۴۱۷ج۱، ابوداؤد طیالسی صـ۴۲ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے جمع یعنی مزدلفہ میں صبح کی نماز اندھیرے میں پڑھائی۔ پھر فرمایا: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان لا یصلی ہٰذہ الصلوٰۃ فی ہٰذا الوقت اِلّا فی ہٰذا المکان واللفظ للطیالسی۔ اس روایت کی بنا پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ تغلیس میں نماز پڑھانا آپ کا معمول نہ تھا۔ امام ترمذیؒ صـ۲۲ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال الشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ معنی الاسفار ان یضح الفجر فلا یشک فیہ ولم یروا ان معنی الاسفار تاخیر الصّلوٰۃ۔ لیکن ان حضرات کی تاویل باطل ہے:

اولاً: اس لیے کہ ابوداؤد طیالسیؒ صـ۱۲۹ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: یا بلال اسفر بالصبح حتّٰی یبصر القوم مواقع نبلھم من الاسفار اور یہ روایت نصب الرایہ صـ۲۳۸ج۱ اور الدرایۃ صـ۵۴ میں بھی ہے۔

وثانیاً: اس لیے کہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۱۳۸ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ان حضرات کی یہ تاویل باطل ہے کیونکہ حدیث کے یہ الفاظ ہیں: اسفروا بالفجر فانہ اعظم

للاجر۔ تولفظ اعظم اسمِ تفضیل ہے اس لحاظ سے مطلب ہوگا کہ طلوعِ فجر کے بعد نماز کا اجر زیادہ ہوگا اور طلوعِ فجر سے پہلے نماز جائز اور صرف اجر والی ہے۔ (حالانکہ طلوعِ فجر سے پہلے نماز فجر جائز ہی نہیں) امام خطابیؒ نے معالم السنن ص۲۴۵ ج۱ میں اس اشکال کا عجیب جواب دیا ہے فرماتے ہیں کہ طلوع سے پہلے نماز فجر تو باطل ہے لیکن اجر ملتا ہے جیسا کہ حدیث (بخاری ص۱۰۹۲ ج۲) میں ہے: اذا اجتہد الحاکم فان اصاب فلہ اجران وان اخطأ فلہ اجر واحد کہ فی صورۃ الخطأ حکم تو باطل ہے لیکن اجر ملے گا۔ ایسے ہی اس مقام پر قبل طلوع نماز تو باطل ہوگی لیکن اجر ملے گا۔ لیکن امام خطابیؒ کا یہ فرمان باطل ہے کیونکہ مجتہد کا اجتہاد غیر منصوص اور غیر اجماعی چیزوں میں ہوتا ہے اور فجر کا علیٰ وقتہٖ ادا کرنا منصوص ہے تو قیاس المنصوص علی غیر المنصوص باطل ہے۔ علاوہ ازیں یہاں اعظم اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو مفضل علیہ کے جواز پر دال ہے۔ اس نکتے کو بھی امام خطابیؒ نے ملحوظ نہیں رکھا جو یہ فرماتے ہیں کہ نماز تو باطل ہے مگر اجر ملے گا۔ جب جائز ہی نہیں تو اجر کیسے ملے گا۔ وفی النیل ص۳۲۲ ج۱ ان الصلوٰۃ لہا اوقات مخصوصۃ لا تجزئ قبلہا بالاجماع۔

باب ماجاء فی التعجیل بالظہر ص۲۲

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب گرمی زیادہ ہو تو ظہر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا افضل ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وقد اختار قوم من اہل العلم تاخیر صلوٰۃ الظہر فی شدۃ الحر وھو قول ابن المبارکؒ واحمدؒ واسحٰقؒ (ص۲۳ ج۱) علامہ ابن رشدؒ لکھتے ہیں وروی مثل ذلک عن مالکؒ (بدایۃ ص۹۰ ج۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسجد دُور ہو تو گرمی میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنی چاہیئے اور اگر اکیلا ہو یا محلّے کی مسجد ہو تو گرمی میں بھی ظہر کی نماز جلدی پڑھنی چاہیئے۔ (ترمذی ص۲۳ ج۱) بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ گرمی میں ظہر کی نماز کو دیر سے پڑھنا صرف رخصت ہے مگر امام عزالدین ابن عبدالسلامؒ اس کا ردّ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں واما الابراد بالظہر فقد قال بعض الاصحاب انہ رخصۃ ولیس بصحیح فان الابراد سنۃ قُدمت علی المبادرۃ الی الصلوٰۃ لما ذکرنا ... الخ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص۲۱۶ ج۱ طبع مصر)

حضرت امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جو بخاری ص۷۷ ج۱

وصاا ج ۱، مسلم ص۲۲۴ ج ۱ اور ترمذی ص۲۳ ج ۱ وغیرہ میں آتی ہے: عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم الحدیث۔

دلیل ۲ عن ابی سعیدؓ (الخدری) قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابردوا بالظہر فانّ شدۃ الحر من فیح جہنم۔ بخاری ص۷۷ ج ۱۔

دلیل ۳ عن ابی ذر الغفاریؓ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن للظہر فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی رأینا فیٔ التلول فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جہنم فاذا اشتد الحر فابردوا بالصّلوٰۃ۔ (بخاری ص۷۷ ج ۱ ومسلم ص۲۲۴ ج ۱ والترمذی ص۲۳ ج ۱ وقال ھٰذا حدیث حسن صحیح۔)

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ۱ حضرت انسؓ بن مالک کی حدیث ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر حین زالت الشمس۔ ترمذی ص۲۳ ج ۱ وقال ھٰذا حدیث صحیح۔ وفی البخاری ص۷۷ ج ۱ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرج حین زاغت الشمس فصلّی الظہر۔ الحدیث۔

دلیل ۲ عن عائشۃؓ قالت ما رأیت احداً کان اشد تعجیلاً للظہر من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولا من ابی بکرؓ ولا من عمرؓ۔ (ترمذی ص۲۲ ج ۱ وقال حدیث حسن)

الجواب معارف السنن ص۴۲ ج ۲ میں ہے: وحدیث الباب محمول عند الحنفیۃ الشتاء لما فی صحیح البخاری من حدیث انسؓ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصّلوٰۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ والمراد الظہر لان السائل سأل عن انسؓ الظہر.. الخ۔ والحدیث

فی النسائی ص۵۸ ج۱ والمشکوٰۃ ص۶۲ ج۱)۔ واورد الحافظ حدیث المغیرۃ فی التلخیص ص۶۷ وکان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الابراد وقال وسئل البخاریؒ عنہ فعدہ محفوظاً ورجح احمدؒ صحتہ وکذا صححہ ابوحاتمؒ ۱ھ۔ حضرت امام شافعیؒ نے تاخیر ظہر کی جو یہ تاویل کی ہے کہ یہ ان لوگوں کے لیے ہے جو دُور سے آتے ہوں نہ کہ منفرد اور محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنے والوں کے بارے میں تو حضرت امام ترمذیؒ نے ص۲۳ ج۱ میں حضرت امام شافعیؒ کا نام لے کر اس تاویل اور توجیہ کی تردید کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ حضرات صحابہ کرامؓ سفر میں اکٹھے تھے پھر بھی آپؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: اَبْرِدْ۔ اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر صلوٰۃ الظہر کی عِلّت دور سے آنا نہیں بلکہ گرمی ہے۔ (محصلہ)

فائدہ اولیٰ کتب طبقات الرجال میں حضرت امام ترمذیؒ کے مسلک کے بارے میں اختلاف ہے کہ ان کا فقہی مسلک کیا تھا؟ مولانا سیّد محمد انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۵۸ ج۱ اور العرف الشذی ص۲۹ وص۹۳ میں اور مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۲۲ ج۱ وص۵۶ ج۲ میں امام ترمذیؒ کو شافعی المسلک بتاتے ہیں وھو الحق لاریب فیہ۔

فائدہ ثانیہ بخاری ص۷۷ ج۱ وص۴۶۲ ج۱ اور مسلم ص۲۲۴ ج۱ میں ہے فاذن لھا بنفسین نفس فی الشتآء ونفس فی الصیف وھو اشد ما تجدون من الحر واشد ما تجدون من الزمھریر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جہنم کو دو سانس لینے کی اجازت دی ایک سانس سردی میں اور ایک گرمی میں اور اسی کی وجہ سے تم سخت گرمی اور سخت سردی محسوس کرتے ہو۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۵۸ ج۲ میں علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۲۳ ج۵ میں اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۲۴ ج۲ میں اس حدیث کا ایک مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ دُنیا کی سردی اور گرمی حقیقۃً دوزخ کے سانس کا اثر اور نتیجہ ہے۔ ولا بُعد فی ذٰلک۔

دوسرا یہ بیان کرتے ہیں کہ دُنیا کی گرمی اور سردی جہنم کی گرمی اور سردی کا ایک ادنیٰ سا نمونہ ہے اللہ تعالیٰ ہر مومن اور مسلمان کو جہنم اور اس کے عذاب سے محفوظ رکھے۔ آمین۔

باب ماجآء فی تأخیر صلوٰۃ العصر ص۲۳

امام ابوحنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ اور محمدؒ بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ عصر کی نماز کو مثلین کے بعد مؤخر کرکے پڑھنا بہتر ہے امام شافعیؒ، عبداللہؒ بن المبارکؒ، احمدؒ بن حنبلؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃِ عصر میں تعجیل بہتر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱ | ترمذی ص۲۳ ج۱ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظهر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منہ۔ اس سے پتہ چلا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوٰۃ عصر تعجیل سے نہیں پڑھتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے تھے۔

دلیل ۲ | فتح الملہم ص۱۹۲ ج۲ میں ابن ابی شیبہؒ کے حوالے سے روایت نقل کی گئی ہے اور لکھا ہے کہ باسناد لابأس بہ عن جابرؓ قال صلّی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العصر بعد ماصار ظل کل شیء مثلیہ حتّٰی یسیر الراکب المعنق ذاالحلیفۃ یعنی آپؐ نے نماز عصر پڑھائی کہ تیزی سے چلنے والا سوار غروبِ آفتاب سے پہلے ذی الحلیفہ پہنچ سکتا تھا۔ ذوالحلیفہ مدینہ سے تقریباً چھ میل ہے۔

دلیل ۳ | ابوداؤد ص۵۹ ج۱ میں حضرت علیؓ بن شیبان کی روایت ہے قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان یؤخر العصر مادامت الشمس نقیۃ بیضاء۔ اور ابوداؤد ص۵۷ ج۱ میں ہے: وصلّی العصر وقد اصفرت الشمس اور مسلم ص۲۲۲ ج۱ میں ہے: فاذا صلیتم العصر فانہ وقت الی ان تصفر الشمس۔

دلیل ۴ | دارقطنی ص۹۳ مستدرک ص۱۹۶ ج۱ میں روایت ہے قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ مسجد کوفہ میں تشریف فرما تھے۔ ان کا مؤذن قبیلہ بنو کلب کا ایک آدمی تھا۔ عصر کی اذان کہنے کے بعد بھری مجلس میں اس نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ حضرت نماز کا وقت ہوگیا ہے فرمایا: اجلس تھوڑی دیر بعد پھر وہ اٹھا پھر فرمایا اجلس پھر فرمایا: ان ھٰذا الکلب یعلمنا بالسنۃ۔ فرمایا ہم اس سے بہتر سنت کو سمجھتے ہیں۔

پھر صلوٰۃ عصر پڑھائی۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر نماز کے بعد ہم غروب آفتاب کے منتظر تھے۔

دیگر ائمہ کی دلیل ۱ ترمذی ص۲۳ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے: صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العصر والشمس فی حجرتھا لم یظھر الفیء من حجرتھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز جلدی پڑھتے تھے۔

جواب علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۲۵۲ ج۲ میں بحوالہ امام طحاویؒ ص۹۶ ج۱ لکھتے ہیں کہ آپؐ کے حجرہ کی دیواریں پست تھیں اس میں سورج دیر تک رہتا تھا یعنی غروب شمس سے پہلے تک۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۹۵ میں لکھتے ہیں کہ الحجرۃ بناء غیر مسقف والبیت ھو البناء المسقف۔

دلیل ۲ مسلم ص۲۲۵ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے کہ صلوٰۃ عصر کے بعد اونٹ ذبح کرکے اسکے حصے جدا کرکے شام سے پہلے بھون کر کھانے والے کھا لیتے تھے۔

جواب مثلین کے بعد بھی جس کو امام ابوحنیفہؒ وقت مستحب کہتے ہیں یہ ساری کاروائی ممکن ہے۔

دلیل ۳ بخاری ص۷۸ ج۱ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ صلوٰۃ عصر پڑھ کر غروب آفتاب سے پہلے صحابہؓ عوالی مدینہ میں پہنچ جاتے تھے۔

جواب نیل الاوطار ص۳۲۴ ج۱ میں قاضی شوکانیؒ لکھتے ہیں کہ دو سے آٹھ میل تک عوالی تھے اس میں تفصیل نہیں کہ جانے والے سوار ہوتے یا پیدل، بوڑھے ہوتے یا جوان قریب کے عوالی میں جاتے یا بعید میں اگر چار پانچ میل بھی ہوں تب بھی بخوبی انسان وقتِ مستحب کے بعد جا سکتا ہے۔ فتح الملہم ص۲۰ ج۲ میں مولانا عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ دارالعلوم دیوبند میں ایک مدرس تھے جمعرات کو چھٹی ہوتی تو احناف کے وقت کے مطابق صلوٰۃ عصر باجماعت پڑھ کر پیدل منگلور جاتے اور صلوٰۃ مغرب وہاں جا کر پڑھتے۔ منگلور اور دیوبند کا فاصلہ ۲ میل ہے۔

باب ما جاء فی الوقت الاوّل من الفضل

امام ترمذیؒ جو مسلکاً شافعی ہیں اپنے مسلک کی تائید کے لیے چند حدیثیں پیش کرتے ہیں اور مقصد یہ ہے کہ اوّل وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے۔

روایت ۱ امّ فروہؓ کی ہے: سُئل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ قال الصّلوٰۃ لاوّل وقتہا۔ یہ روایت عبارۃ النّص کے طور پر انکی دلیل ہے۔

جواب خود امام ترمذیؒ کے بیان سے یہ جواب ہے کہ وہ ص۲۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال ابوعیسیٰؒ حدیث ام فروۃ لایروی الا من حدیث عبد اللہ بن عمر العمری ولیس ھو بالقوی عند اھل الحدیث واضطربوا فی ھٰذا الحدیث۔ تو جب اسکی مدار عمری پر ہے اور وہ باقرار امام ترمذیؒ ضعیف ہے تو پھر استدلال کیسا؟

روایت ۲ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الوقت الاوّل من الصّلوٰۃ رضوان اللہ والوقت الاٰخر عفو اللہ۔ اس روایت پر امام ترمذیؒ نے ضعف اور صحت کا کوئی حکم نہیں لگایا۔ اس لیے غیر مقلدین حضرات مغالطہ دیتے اور کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح ہے اگر صحیح نہ ہوتی تو امام ترمذیؒ اس کی تضعیف کرتے یہ روایت اپنے مدلول میں نص ہے کہ اوّل وقت رضاء اللہ کا ہے اور تاخیر سے نماز پڑھنا گناہ ہے اور عفو اللہ کا لفظ اس پر دال ہے۔

جواب اسکی سند میں یعقوب بن الولید المدنی ہے اور یہ متفرد ہے۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۴۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: انما یعرف ھٰذا الحدیث بیعقوب بن الولید المدنی علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص۲۴۲، ۲۴۳ ج۱ میں ائمہ جرح و تعدیل کی اس پر سخت جرح نقل کی ہے مثلاً فرمایا قال ابن حبانؒ یروی الموضوعات عن الثقات وقال احمدؒ بن حنبلؒ من الکذابین الکبار وقال ابوداؤدؒ غیر ثقۃ وقال النسائیؒ متروک الحدیث وقال ابوحاتمؒ یکذب والحدیث الذی رواہ موضوع اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ تہذیب التہذیب ص۳۹۶ ج۱۱ میں لکھتے ہیں: قال ابن معینؒ کذابؒ وقال الجوزقانیؒ غیر ثقۃ ولا مأمون وقال الدارقطنیؒ ضعیف وقال ابوزرعۃؒ لیس بثقۃ وقال عمروؒ بن میمون الرقیؒ ضعیف الحدیث جدًا۔ تو ایسی ضعیف و کمزور بلکہ موضوع روایت سے مسئلہ کیونکر حل ہوگا؟

روایت ۳ یہ روایت حضرت علیؓ سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ثلاث یا علیؓ لا تؤخرھن الصّلوٰۃ اذا آنت (بروزن حانت لفظاً و معنًی) والجنازۃ

اذا حضرت والایم اذا وجدت لہا کفوًا ۔ مستدرک ص ۱۶۲ ج ۲ ۔ قال الحاکم والذہبیؒ صحیح ۔

جواب یہ ہمارے دعویٰ کے خلاف نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب وقتِ مستحب آجائے تو مؤخر مت کرو ۔

روایت ۴ عن عائشۃؓ قالت ما صلّی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم صلوٰۃ لوقتہا الاٰخر مرتین حتّٰی قبضہ اللہ ۔

جواب خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ھٰذا حدیث غریب ولیس اسنادہ بمتصل یعنی اس لیے اسحٰق بن عمر کی حضرت عائشہؓ سے روایت تو ہے حالانکہ ملاقات ثابت نہیں اور درمیان کا راوی پتہ نہیں کون ہے؟ ثقہ ہے کہ ضعیف ؟

دلیل ۵ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ومما یدل علی فضل اول الوقت علی الاٰخرہ اختیار النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ فلم یکونوا یختارون الا ما ھو افضل ۔

جواب معارف السنن ص ۹۰ ج ۲ میں یہ دیا گیا ہے کہ یہ محض ہوائی قلعہ ہے اور فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز کے اسفار کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں ۔ کما مرّ ۔
اسی طرح گرمی میں ظہر کی نماز کے مؤخر کرنے کے بارے میں اسی طرح تاخیر عصر میں یہ سب روایات گزر چکیں اور عشاء کا وقت تو ان حضرات کے نزدیک شفق یعنی حمرۃ زائل ہونے کے بعد داخل ہوجاتا ہے حالانکہ صحیح اور صریح روایات آتی ہیں کہ آپؐ نے عشاء کی نماز کی تاخیر کو ثلث لیل تک پسند فرمایا اور خود آپؐ کا معمول یہ تھا جیسا کہ ترمذی ص ۲۳ ج ۱ میں ہے کہ عشاء کی نماز یصلیہا لسقوط القمر لثالثۃ ۔ تو جب آپ سے یہ ثابت ہے تو حضرات شیخینؓ کا معمول بھی اس کے خلاف نہیں ہو سکتا ۔ ہاں احیانًا کسی عارضہ کے سبب تعجیل جدا بات ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ شیخینؓ کی تعجیل کے بارے العرف الشذی ص ۹۶ میں لکھا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول منظور فیہ ہے یعنی اس میں نظر ہے ۔

باب ماجاء فی السھو عن وقت صلوٰۃ العصر [ص ۲۴]

قولہ الذی تفوتہ صلوٰۃ العصر فکانما وتر (معناہ سلب و اخذ) اھلہ ومالہ

امام نوویؒ شرح مسلم ص ۲۲۶ ج ۱ میں اسی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ امام عبداللہؒ بن وہبؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر فوت سے مراد یہ ہے کہ وقت مستحب و مختار فوت ہو جائے اور اصیلیؒ (ابو محمد عبداللہ بن ابراہیم الاصیلی المالکیؒ المتوفیٰ ۳۹۲ھ الدیباج المذہب ص ۱۳۸) اور سحنونؒ فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ سارا وقت ہی نکل جائے اور سورج غروب ہو جائے اور بعض فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ زردی کا وقت شروع ہو جائے جیسا کہ بعض روایات میں آتا ہے۔ امام نوویؒ نے جس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ابوداؤد ص ۶۰ ج ۱ میں ہے امام اوزاعیؒ (ابو عمرو عبدالرحمٰن بن عمرو بن یحمد الاوزاعی) کی روایت میں ہے۔ ان تری ما علی الارض من الشمس صفراء او کما قال۔

مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص ۹۵ میں لکھتے ہیں کہ فوت ہونے سے مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جماعت فوت ہو جائے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن مندہ الاصبہانی (الامام الحافظ محدث العصر ابوعبداللہ محمد بن الشیخ ابی یعقوب اسحٰق المتوفیٰ ۳۹۵ھ تذکرہ ص ۲۲۴ ج ۳) اور احمدؒ بن عبدالخالق زرقانیؒ کی روایت میں ہے: ان تفوت صلوٰۃ العصر بجماعۃ او کما قال۔

عصر کی نماز کے متعلق جو یہ تاکید فرمائی اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ صلوٰۃ عصر کے وقت فرشتوں کی ڈیوٹی بدلتی ہے تارکِ صلوٰۃ فرشتوں کی سلطانی شہادت سے محروم ہو جائے گا اور یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ عموماً عصر کے وقت لوگ اپنا کام سمیٹتے ہیں اور حساب کتاب کرتے ہیں تو وہ مصروفیت کا وقت ہوتا ہے۔ اور مسلم ص ۲۷۵ ج ۱ میں روایت آتی ہے کہ تم سے پہلے لوگوں پر نماز عصر فرض کی گئی۔ فضیعوھا۔ تم اگر اس کی پابندی کرو گے تو تمہیں دو اجر ملیں گے تو عصر کی مزید تاکید اس لیے ہوئی کہ پہلے لوگوں نے اسے ضائع کیا۔ اسی واسطے اس کو صلوٰۃ الوسطیٰ بھی کہتے ہیں اور اس کی محافظت کی مزید تاکید فرمائی گئی ہے۔

باب ماجاء فی النوم عن الصلوٰۃ

قوله فاذا نسی احدکم صلوٰۃ اونام عنها فلیصلها اذا ذکرها امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ اوقاتِ ممنوعہ اور مکروہہ میں نماز یاد آجائے یا بیدار ہو جائے تو نہیں پڑھ سکتا۔ مثلاً طلوع، استواء اور غروبِ شمس کا وقت۔ باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ ان اوقات میں بھی پڑھ سکتا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ متعدد صحابہ کرامؓ جن میں حضرت عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، ابنِ عمرؓ، ابوسعید الخدریؓ، عقبہ بن عامر اور حضرت ابوبصرۃ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایات آتی ہیں اور زیادہ تفصیل انکی مسلم ص۲۷۵ ج۱ میں آتی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے طلوع استواء اور غروب کے وقت نماز سے منع فرمایا ہے۔ العرف الشذی ص۱۰۱ میں ابنِ عبدالبرؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ صلوٰۃِ صبح اور صلوٰۃِ عصر کے بعد نہی عن الصلوٰۃ کی احادیث متواتر ہیں اور طلوع، استواء اور غروب کے وقت نہی عن الصلوٰۃ کی احادیث صحیح ہیں۔

امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صبح اور عصر کی نماز کے بعد قضاء نمازیں بالاتفاق درست ہیں لیکن ایسی نمازیں جو ذوات اسباب ہوں ان کی صحت میں اختلاف ہے کہ ان وقتوں یا طلوع، استواء اور غروب کے وقت درست ہیں یا نہیں مثلاً تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء، صلوٰۃ کسوف، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر، صلوٰۃ عید، جنازہ وغیرہ کہ ان نمازوں کے اسباب ہیں مثلاً دخولِ مسجد، تحیۃ المسجد کا اور وضوء تحیۃ الوضوء کا سبب ہے یا مثلاً بعد از طواف رکعتین کا سبب طواف ہے۔ وقس علیٰ ھٰذا۔ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ سب نمازیں ان اوقات میں درست ہیں اور انکی دلیل ترمذی ص۲۵ ج۱ کی یہی روایت ہے۔ فاذا نسی احدکم صلوٰۃ اونام عنها فلیصلها اذا ذکرها تو اذا ذکرها کے الفاظ عام ہیں اوقاتِ مکروہہ میں یاد آئے یا بیدار ہو جائے تب بھی پڑھ سکتا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ جواب ہے کہ چونکہ اوقاتِ مکروہہ کے اندر نہی کی صحیح اور صریح روایات ہیں۔ اس لیے ان اوقات کے اندر نماز صحیح نہیں۔ لہٰذا اذا ذکرها سے وہ اوقات خارج ہیں۔

قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۲۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ نوافل ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب ہوں اوقاتِ مکروہہ میں درست نہیں اور اوقاتِ ممنوعہ میں قضا بھی صحیح نہیں۔

باب ماجآء فی صلوٰۃ الوسطیٰ انہا العصر ص۲۵

وسطیٰ تانیث ہے اوسط کی جو بمعنی اعدل وافضل ہے تو وُسطیٰ بمعنی فُضلیٰ ہُوا۔
قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳۵،۳۳۶ ج۱ میں صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے ستره[۱۷] قول نقل کرتے ہیں۔
علاوہ صلوٰتِ خمسہ کے صلوٰۃ خوف، وتر، جمعہ، عیدین، ضحیٰ وغیرہ۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۵۰۲ ج۴ میں انیس[۱۹] قول ذکر کرتے ہیں۔ علامہ زرقانیؒ شرح مؤطا ص۲۸۷ ج۱ میں تقریباً بیس[۲۰] قول نقل کرتے ہیں علامہ انور شاہ صاحبؒ کاشمیری العرف الشذی ص۱۰۰ میں لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے میں بینتالیس[۴۵] قول ہیں۔ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ العصر ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۲۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ علامہ ماوردی شافعیؒ کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ صلوٰۃ العصر ہی صلوٰۃ الوسطیٰ ہے۔ اور امام شافعیؒ کو یہ صحیح روایات نہیں پہنچیں اور انھوں نے فرمایا ہے۔ اذا صح الحدیث فھو مذھبی۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۶۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حق اور صحیح بات یہ ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر ہی ہے اور صحیح احادیث اس کی مؤید ہیں۔

باب ماجآء فی کراھیۃ الصّلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ص۲۶

قولہ لاینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متّٰی

متّٰی یونس علی نبینا وعلیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے والد کا نام تھا اور صحیح قول یہی ہے جیسا کہ بخاری ص۴۸۱ و ۴۸۵ ج۱ میں مذکور ہے بعض نے ماں کا نام بھی بتایا ہے۔ اس روایت کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں۔

الاوّل کہ امت میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میں یونس بن متّٰی علیہ السّلام سے بہتر ہوں اور قائل کے ذہن میں یہ شبہ ہو کہ حضرت یونس علیہ السّلام بلا اجازت خداوندی

شہر چھوڑ کر چلے گئے تھے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ۔ (پ۱۷ سورۃ الانبیاء رکوع ع۶) اور قائل کو شبہ ہو کہ مجھ سے تو ایسی غلطی نہیں ہوئی۔ لہٰذا میں ان سے بہتر ہوں۔ اس کا یہ نظریہ غلط ہے کیونکہ یونس علیہ الصلوٰۃ والسلام نبی اللہ تھے اور ایسی اجتہادی غلطیاں ان کو معاف ہیں۔

الثّانی کوئی شخص تم میں سے میرے یعنی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بارے میں یہ نہ کہے کہ میں یونس بن متّٰی علیہ السلام سے بہتر ہوں اور ایک روایت میں ہے جو کہ بخاری ص۴۸۵ ج۱ میں ہے: لا تفضلوا بین الانبیاء۔ وفی البخاری ص۳۲۵ ج۱ قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تخیرونی علی موسیٰ۔

ان روایات کے پیشِ نظر سوال ہوتا ہے کہ کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سب سے بڑھ کر نہیں؟ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۴۵ ج۲ میں اس کے پانچ جواب دیتے ہیں:

الاوّل: یہ اس وقت فرمایا جب آپ کو اپنے افضل ہونے کا علم نہیں تھا علم ہونے پر فرمایا: انا سید ولد آدم یوم القیامۃ۔

الثّانی: یہ ادباً و تواضعاً فرمایا۔

الثّالث: کہ تم ایسے رنگ میں انبیاء کی فضیلت مت بیان کرو کہ دوسرے نبی کی معاذ اللہ توہین و تحقیر ہوتی ہو۔

الرّابع: اس تفضیل کے بیان میں ایسا طریقہ مت اختیار کرو کہ لڑائی اور جھگڑے کی نوبت آئے جیسا کہ ایسے ہی ایک موقع پر ایک یہودی سے ایک انصاری کا جھگڑا ہوا اور انصاری نے یہودی کو تھپڑ رسید کیا۔ (بخاری ص۳۲۵ ج۱)

الخامس: نفس نبوّت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت نہیں دیگر خصائص اور فضائل کی وجہ سے ایک دوسرے پر درجات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ (پ۳، سورۃ البقرۃ رکوع ۳۳) وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّٖنَ عَلٰى بَعْضٍ۔ (پ۱۵، بنی اسرائیل، رکوع ع۶) اور چونکہ آپ سید الاوّلین والآخرین خاتم النبیّین اور نذیر للعٰلمین ہیں۔ لہٰذا آپ کا درجہ سب سے بڑا ہے۔

باب ما جاء فی الصّلوٰۃ بعد العصر [ص۲۶]

قولہ فصلاھما بعد العصر ثم لم یعد لھما ای الیھما

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ظہر کی یہ دو قضاً رکعتیں ایک ہی مرتبہ پڑھیں پھر نہیں پڑھیں.

لانکہ دیگر صحیح روایات سے جو بخاری ص۸۳ ج۱ ومسلم ص۲۷۷ ج۱ میں ہیں ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے اخر عمر تک وہ رکعتیں نہیں چھوڑیں جمہور کے نزدیک صحیح بات یہی ہے اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ مثبت روایات کو منفی پر ترجیح ہوتی ہے۔ ویسے بھی روایات مرۃ واحدۃً ضعیف ہیں البتہ امّ سلمہؓ کی جو روایت مسند احمد ص۳۱۵ ج۶ میں عدم مداومت پر دال ہے سنداً صحیح ہے تعارض ہے اور مذکور جواب اسی تعارض کے رفع کا ہے۔ اس روایت سے بھی امام شافعیؒ بعد از عصر جوازِ نفل پر استدلال کیا ہے ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ آپؐ کی خصوصیت تھی۔ شوافع ہیں کہ خصوصیت مواظبت میں تھی نفس پڑھنے میں نہ تھی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ نفس پڑھنے بھی خصوصیت تھی۔ چنانچہ طحاوی ص۱۸۱ ج۱ ومجمع الزوائد ص۲۲۴ ج۲ میں روایت ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے آپؐ سے پوچھا یہ رکعتیں جو آپؐ نے پڑھی تھیں کیسی تھیں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ظہر کی دو رکعتیں مجھ سے رہ گئی تھیں یہ وہ تھیں۔ (اور اس کی وجہ ترمذی ص۲۶ ج۱ اور موارد الظمآن ص۱۶۴ کی ایک روایت میں ہے پہ مال آیا اس کو غربا پر تقسیم کرنے سے وہ چھوٹ گئیں) تو حضرت ام سلمہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عرض کی: افنقضیھما اذا فاتتا؟ قال لا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کو ضعیف قرار دیا۔ فتح الباری ص۵۱ ج۲ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ مسند احمد ص۳۱۵ ج۶ میں یہ روایت سند متصل سے وارد۔ چنانچہ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ص۲۲۳، ۲۲۴ ج۲ میں بعد از نقل ایں روایت فرماتے ہیں: رواہ

وابن حبان فی صحیحہ ورجال احمد رجال الصحیح۔ خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۱۸۶ ج۱ میں روایت مسند احمد کے نقل کے بعد سکوت فرمایا ہے۔ رہی عن یزید بن ہارون عن دبن سلمۃ کی سند تو بقول شاہ صاحبؒ یہ سند مسلم میں بکثرت آئی ہے۔ (العرف الشذی ص۱۰۳)

قولہ الّا ما استثنی من ذٰلکؐ مثل الصلوٰۃ بمکۃ بعد العصر حتّٰی تغرب الشمس وبعد الصبح حتّٰی تطلع الشمس بعد الطواف۔ ترمذی ص۲۶

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ طواف کے بعد جو دو رکعتیں مقام ابراہیم پر پڑھی جاتی ہیں فجر اور عصر کے بعد اور اوقاتِ مکروہہ میں درست ہیں۔ امام سفیانؒ، امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ درست نہیں۔

امام صاحبؒ ومن وافقہٗ کی دلیل | وہ احادیث ہیں جو گزر چکیں۔

امام شافعیؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱ | ابوداؤد ص۲۶۷ ج۱، ترمذی ص۱۰۶ ج۱، نسائی ص۹۸، ابن ماجہ ص۹۰ میں حضرت جبیرؓ بن مطعم کی روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بھٰذا البیت وصلی ایۃ ساعۃ شآء من لیل او نھار۔ کہتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں رات اور دن کو جس وقت کوئی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔

جواب ۱ | علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۲۵۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ احادیث نہی صحاح ستہ میں ہیں اور اعلیٰ درجہ کی صحیح ہیں۔ یہ روایتیں صحیحین میں نہیں ہیں اور صحت میں بھی روایات نہی کو نہیں پہنچ سکتیں تو ان کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے؟

جواب ۲ | ایۃ ساعۃ من لیل ونھار سے وہ اوقات مراد ہیں جو ممنوعہ نہ ہوں۔

جواب ۳ | پہلے گزر چکا ہے کہ مبیح اور محرم روایات کے تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے احادیثِ نہی محرم ہیں لہٰذا ان کو ترجیح حاصل ہے۔

جواب ۴ | حضرت جبیرؓ بن مطعم کی روایت کا اصل مقصد یہ ہے کہ کعبہ کے جو متولّی تھے وہ اپنی مرضی سے لوگوں کو جسے چاہتے اجازت دیتے جب چاہتے منع کر دیتے آپؐ نے ان کو تنبیہ فرمائی کہ تم مت روکو جب چاہیں طواف کریں جب چاہیں نماز پڑھیں لیکن نماز کے اوقاتِ صحیحہ اور غیر صحیحہ دوسری جگہ بتلا دیے۔

دلیل ۲ | عن ابی ذرؓ قال وقد صعد درجۃ الکعبۃ فقال من عرفنی

فقد عرفنی ومن لم یعرفنی فانا جندب سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لاصلوٰۃ بعد الصبح حتّٰی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتّٰی تغرب الشمس الّا بمکۃ ۔ الّا بمکۃ ۔ الّا بمکۃ ۔ الّا بمکۃ ۔ رواہ احمد ورزین ۔ (مشکوٰۃ ص۹۵ ج۱ قبل باب الجماعۃ وفضلھا)

الجواب | مرقات ص۸۵ ج۳ میں ہے : وھو معلول باربعۃ امور انقطاع مابین مجاھد والی ذرؓ فانہ الذی یروی عنہ ، وضعف[۲] ابن المؤمل وضعف[۳] حمید مولیٰ عفراء واضطراب[۴] سندہ واعترف ابن حجرؒ بان سندہ ضعیف قال الشیخ وھو فی مسند احمد ص۱۶۵ ج۵ ۔ حدثنا عبد اللہ حدثنی ابی ثنا یزید عن عبد اللہ بن المؤمل عن قیس بن سعد عن مجاھد عن ابی ذرؓ انہ اخذ بحلقۃ باب الکعبۃ فقال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لاصلوٰۃ بعد العصر حتّٰی تغرب الشمس ولا بعد الفجر حتّٰی تطلع الشمس الا بمکۃ ۔ الا بمکۃ ۔ وعبد اللہ بن مؤمل ضعیف ۔ *اگرچہ بعض محدثینؒ نے اس کی توثیق کی ہے لیکن اکثر اسکی تضعیف کرتے ہیں* : وقال ابن ابی حیثمۃؒ وغیر واحد عن ابن معینؒ ضعیف وقال النسائیؒ ضعیف وقال ابوداؤد منکر الحدیث ، وقال ابو زرعۃؒ وابو حاتمؒ لیس بالقوی وقال ابن عدیؒ احادیثہ الضعف علیھا بیّن وقال ابن حبانؒ فی الضعفاء لایجوز الاحتجاج بہ اذا انفرد وقال علیؒ بن الجنیدؒ شبہ المتروک وقال العقیلیؒ لا یتابع علی کثیر من حدیثہ وقال الدارقطنیؒ ضعیف ۔ (محصلہ تہذیب التھذیب ص۲۶ ج۶) ولیس فی سند مسند احمد حمید مولیٰ عفراء والعلل الباقیۃ موجودۃ فیہ ایضًا ۔

باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب ص۲۶

قولہ بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء (اذان اور اقامت کو تغلیباً اذانین سے تعبیر کیا گیا ہے) | ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ مغرب سے پہلے دو رکعت نفل مستحب نہیں ۔

اور یہی مسلک امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۲۷۸ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۸ ج۲ میں حضرات خلفاء راشدینؓ کا نقل کیا ہے امام احمدؒ اسحٰقؒ فرماتے ہیں ان صلاهما فحسن ۔ ترمذی ص۲۶ ج۱ یعنی مستحب ہے اور ان کی دلیل ترمذی کی یہی روایت ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱: العرف الشذی ص۱۰۳ میں مسند بزار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی روایت میں یوں ہے۔ بین کل اذانین صلوٰۃ الا المغرب ۔ اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ روایت موضوع ہے۔ العرف الشذی میں ہی جواب دیا گیا ہے کہ ابن الجوزیؒ کو وہم ہوا ہے۔ امام سیوطیؒ نے بھی اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ ص۱۵ ج۲ میں لکھا ہے کہ ابن الجوزیؒ کو وہم ہوا ہے کہ اس روایت کا راوی حیان بن عبداللہ الکبیر ہے جس کو محدث فلاسؒ نے جھوٹا کہا ہے (لسان ص۳۶۹ ج۲) حالانکہ اس کا راوی حیان بن عبید اللہ المصغر ہے وثقہ البزار والزیلعی والحافظ (العرف الشذی ص۱۰۳) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں شیخ بصری۔ وقال ابوحاتمؒ صدوق وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال ابن حزمؒ مجهول فلم یصب (لسان ص۳۷۰ ج۲ ملخصاً) اس پر اگرچہ کچھ کلام کیا گیا ہے لیکن اسکی روایت درجہ صحت سے نہیں گرتی۔ چنانچہ ابن حجرؒ لسان المیزان ص۳۷۰ میں لکھتے ہیں ابو حاتمؒ کہتے ہیں کہ صدوق وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات

دلیل ۲: ابوداؤد ص۱۸۲ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ما رأیت فی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احدا یصلیهما۔ فتح الملہم ص۲۳۷ ج۲ میں ہے: قال النوویؒ فی الخلاصۃ اسنادہ اس روایت سے پتہ چلا کہ اگر یہ رکعتیں مستحب ہوتیں تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ضرور پڑھتے۔ بخاری ص۱۵۸ ج۱ میں ہے مرثدؒ بن عبداللہ الیزنیؒ نے گورنر مصر حضرت عقبہؓ بن عامر سے فرمایا الا اُعجّبك من ابی تمیمؒ یرکع رکعتین قبل المغرب الحدیث ۔ اگر ان رکعتوں کا پڑھنا معمول ہوتا تو عجیب بات نہ ہوتی۔

دلیل ۳: العرف الشذی ص۱۰۳ میں ہے کہ امام بزارؒ نے مسند میں اور ابن شاہینؒ نے ثقات میں لکھا ہے کہ یہ روایت بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء منسوخ ہے اور ناسخ وہی روایت ہے جس میں مغرب کی استثناء ہے۔

باب ما جاء فیمن ادرك رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس ص۲۶

قوله من ادرك من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح

امام طحاویؒ ص۱۹۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت ان لوگوں کے بارے میں ہے جو پہلے اہل نہ تھے پھر اہل بن گئے مثلاً کافر مسلمان ہوگیا۔ حائضہ یا نفساء پاک ہوگئیں مجنون تندرست ہوگیا، نابالغ بچہ بالغ ہوگیا تو اگر ان کو ایک رکعت کا وقت بھی ملے گا تو ان پر وہ نماز لازم ہو جائے گی نتیجۃً اس نماز کو پھر قضاء کرنا پڑے گا۔ امام طحاویؒ نے اس توجیہ پر اشکال وارد کیا ہے کہ فلیصل الیها اُخریٰ وغیرہ حدیثیں اسکی تائید نہیں کرتیں فتح الباری ص۵۶ ج۲ اور نصب الرایۃ ص۲۲۹ ج۱ میں ہے کہ ورکعۃ بعد ما تطلع الشمس اور فیصلی ما بقی بعد غروب الشمس اور فلیتم صلوٰتہ وغیرہ الفاظ بھی اس کے خلاف ہیں امام طحاویؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ احادیث اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت سے پہلے کی ہیں وتواترت الآثار بنهیہ عن ذلك (ص۱۹۵ ج۱)

اسلیے یہ منسوخ ہیں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں مانہ اجتمع محرم ومبیح وتواترت الاخبار فی المحرم ما لم تتواتر فی المبیح والترجیح للمحرم عند التعارض (عمدۃ القاری ص۵۵۶ ج۲) مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ اس حدیث کے دو مطلب بیان کرتے ہیں: ان الحدیث وارد فی حکم صلوٰۃ المسبوق ولا علاقۃ لہ بالمواقیت۔ (معارف ص۱۷۹ ج۲)۔ وثانیاً بالجملۃ الحدیث فی حق سنتی الفجر لا الفریضۃ (العرف الشذی ص۹۹ علی الترمذی) مگر ورکعۃ بعد ما تغرب الشمس وغیرہ الفاظ ان توجیہات کے خلاف ہیں مولانا عثمانیؒ جمہور کا ساتھ دیتے ہوئے حدیث کے ظاہری الفاظ کو ملحوظ رکھ کر جواز صلوٰۃ کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ بے شک نھی الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ بھی صحیح ہے ویعارض ھٰذا النھی النھیُ عن ابطال العمل (فتح الملہم ص۱۸۸ ج۲) لہٰذا طلوعِ آفتاب اور غروبِ آفتاب کے بعد والی رکعت بھی صحیح ہوگی۔ ہاں عین طلوع اور غروب کے وقت ذرا صبر اور انتظار کرے تاکہ فی الجملہ نہی کی خلاف ورزی سے بچ جائے۔ ففی المبسوط ص۱۰۲ ج۱ والبدائع ص۱۲۷ ج۱ ان الصبح لا تفسد ایضًا اذا صبر وانتظر حتّٰی اذا ارتفعت الشمس اتم الصلوٰۃ۔ (محصلہ)

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ فجر اور عصر کے وقت طلوع اور غروب سے پہلے اگر ایک رکعت بھی مل گئی تو باقی نماز اس پر مکمل کرنی ہوگی اور وہ صحیح ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عصر کی تو صحیح ہے لیکن فجر کی باطل ہے: وقال النوویؒ ص۲۲۱ ج۱ وھذا مجمع علیہ فی العصر ... الخ وقال فی انوار المحمود ص۱۷۱ وھٰذا بالاجماع اھ۔ وفی نور الایضاح ص۵۷ صح عصر الیوم عند الغروب مع الکراھۃ ... الخ۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں جس کو مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۲۴۲ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۱۸۶ ج۲ میں یوں بیان کیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک وہ وقت نماز کے لیے سبب ہے جو اس کے ساتھ متصل ہو۔ صبح کی نماز جب اس نے شروع کی طلوعِ شمس سے پہلے تو وہ وقت کامل تھا اور وہی اس کا سبب تھا تو اس پر نماز کامل واجب ہے اب طلوعِ شمس کے وقت ادا ناقص ہے لہٰذا صحیح نہیں بخلاف عصر کے کہ اصفرار کا وقت تو پہلے ہی مکروہ ہے تو اس حالت میں جب اس نے نماز شروع کی تو ناقص ہی لازم ہوئی اور ناقص ہی ادا ہوگی۔ لہٰذا جائز ہے۔

باب ما جآء فی الجمع بین الصلوٰتین ص۲۶

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۲۶ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قوم کہتی ہے کہ مرض یا مطر یا سفر کے سبب تقدیماً بھی جمع درست ہے اور تاخیراً بھی درست ہے مثلاً صلوٰۃ عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھنا جمع تقدیماً ہے اور صلوٰۃ ظہر کو مؤخر کر کے عصر کے ساتھ پڑھنا جمع تاخیراً ہے۔ امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ مریض کے لیے نہیں مانتے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ نہ تقدیماً درست ہے اور نہ تاخیراً بجز عرفات اور مزدلفہ کے۔ عرفات میں ظہر اور عصر کی جمع تقدیمی[1] اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی جمع تاخیری (ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عرفات اور مزدلفہ کے اندر جمع کے بارے میں اتفاق ہے) یہ مسلک حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا ہے۔ العرف الشذی ص۱۰۴ میں ہے کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک جمع وقتی درست ہے۔ امامؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک جمع وقتی درست نہیں۔ احادیث میں جس جمع کا ذکر ہے وہ جمع صوری اور فعلی ہے۔ جمع صوری کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مثلاً صلوٰۃ ظہر کو مؤخر کیا جائے اور ظہر کے آخری وقت میں پڑھا جائے۔ جب اس سے فارغ ہو تو عصر کا وقت داخل ہو جائے گا۔ اس میں عصر پڑھ لے یعنی دونوں اپنے اپنے وقتوں میں ایک اوّل میں ایک آخر میں۔

امام صاحبؒ و من وافقہ فرماتے ہیں کہ عرفات اور مزدلفہ کے بغیر جمع وقتی صحیح نہیں اس کے کئی دلائل ہیں:

الاوّل ارشاد باری تعالیٰ ہے: حٰفِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی۔ رپ۲ سورۃ البقرۃ رکوع ۳۱) یعنی ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں ادا کرو۔

الثانی ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا۔

---

[1] عرفات میں ظہر اور عصر کو بوقت ظہر جمع کر کے پڑھنے کے لیے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت اور امام اعظم یا اس کا نائب شرط ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں (لباب المناسک مع المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط ص۱۳۲) رسائل الارکان ص۔۔۔ لعبد العلی بحر العلومؒ میں قول صاحبینؒ کو ترجیح دی ہے اور مزدلفہ میں جمع تاخیر کے بارے کوئی شرط اور اختلاف نہیں۔

(پ۵، سورۃ النساء رکوع ۱۵) یعنی نماز وقتِ معین کے اندر لکھی ہوئی اور فرض کی ہوئی ہے۔

الثالث ۳ فتح الملہم ص۲۶۱ ج۲ میں ہے کہ آیتِ کریمہ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ سَاهُوْنَ۔ کی تفسیر بعض سلف نے یہ کی ہے ای یؤخرون عن اوقاتھا۔ اسی طرح فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ ای اخّروھا عن اوقاتھا کی گئی ہے تو جن لوگوں نے وقت کی پابندی نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت بیان فرمائی تو تاخیر کیسے درست ہو سکتی ہے؟

الرابع ۴ روایت ابن مسعودؓ ہے۔ عن عبد اللہ رض قال ما رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّی صلوٰۃ لغیر میقاتھا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتھا (ای المعتاد) بخاری ص۲۲۸ ج۱ و مسلم ص۴۱۷ ج۱) وفی النسائی ص۳۶ ج۲ عن عبد اللہ رض قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی الصلوٰۃ (وفی نسخۃٍ الصلوٰتِ) لوقتھا الا بجمع وعرفات۔

الخامس ۵ آپؐ کی وہ قولی اور فعلی احادیث جن میں نمازوں کو وقت کے اندر پڑھنے کا ذکر ہے۔

دوسرے ائمہؒ کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں آتا ہے کہ آپؐ نے ظہر وعصر اور مغرب و عشاء کو جمع کر کے پڑھا۔

جواب کہ بے شک آپؐ نے جمع کر کے نمازیں پڑھیں لیکن یہ جمع صوری تھی نہ کہ حقیقی۔ چنانچہ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۳۰ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ ان روایات میں جمع سے مراد جمع صوری ہے جیسا کہ امام قرطبیؒ، امام الحرمین عبد الملکؒ، امام ابن ماجشونؒ، ابن سید الناسؒ اور طحاویؒ ص۹۶ ج۱ وغیرہ نے تصریح کی ہے پھر آگے حافظ ابن حجرؒ کے (فتح الباری ص۲۴ ج۲ کے) حوالہ سے لکھا ہے کہ انھوں نے بھی یہی فرمایا ہے کہ جمع صوری مراد ہے وھو الاولیٰ۔ نواب صدیق حسن خاں دلیل الطالب ص۲۴۸ میں لکھتے ہیں کہ ان روایات میں جمع سے جمع صوری ہی متعین ہے اور ان کے بیٹے نواب نور الحسن صاحبؒ عرف الجادی ص۱۹ میں لکھتے ہیں کہ جمع صوری ہی حق ہے اور جمع صوری کے لیے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الاوّل نسائی ص۶۸ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ السّلام نے اخر الظھر وعجل العصر (فجمع بینھما) واخر المغرب وعجل العشاء (فجمع بینھما) اور یہی جمع صوری ہے۔[1]

---

[1] وممّا یدل علیٰ تعیین حمل حدیث الباب علی الجمع الصوری ما اخرجہ النسائی عن

الثانی ۲ ابوداؤد طیالسی ص۴۹ میں حضرت ابنِ مسعودؓ کی روایت ہے اس کے الفاظ بھی یہی ہیں: اخر الظهر وعجل العصر فجمع بينهما واخر المغرب وعجل العشاء فجمع بينهما۔

الثالث ۳ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۳۰ ج۳ میں جمع صوری کو کئی دلائل سے ترجیح دی ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابنِ جریرؒ کی روایت میں ہے: عن ابن عمرؓ کہ آپ نے اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء کہتے ہیں کہ ابنِ عمرؓ خود جمع بین الصلوٰتین کی حدیث کے راوی ہیں اور یہ روایت دال ہے کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے۔

الرابع ۴ بخاری ص۷۹، ۱۵۷ ج۱ و مسلم ص۲۴۶ ج۱ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ قال صليت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثمانيا جميعا وسبعا جميعا فقلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر وعجل العشاء واخر المغرب قال وانا اظنه۔

الخامس ۵ علامہ کاسانیؒ بدائع الصنائع ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین ان نمازوں میں کی گئی جن میں ایک کے اختتامِ وقت کے بعد متصل دوسری کا وقت شروع ہوتا ہے۔ جیسے ظہر و عصر، مغرب و عشاء۔ درمیان میں اجنبی وقت نہ ہو۔ جیسے فجر و ظہر، عصر و مغرب اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع سے جمع صوری اور فعلی ہی مراد ہے نہ کہ جمع وقتی اور حقیقی۔

نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب ص۳۴۸ میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو جمع صوری کے بارے میں تردّد ہو تو وہ روایت حمنہؓ بنت جحش کی روشنی میں بھی سمجھ سکتا ہے۔ ان کی

ابن عباسؓ بلفظ صليت مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء فهذا ابن عباسؓ راوي حديث الباب قد صرح بان ما رواه من الجمع المذكور هو الجمع الصوري۔ اھ۔ نیل ص۲۳۰ ج۳۔

روایت ترمذی ص۱۸ ج۱ میں ہے جس میں یہ الفاظ ہیں : فان قویت علی ان تؤخری الظھر و تعجلی العصر پھر آگے فرمایا ثم تؤخرین المغرب و تعجلین العشآء الحدیث۔ باقی ترمذی ص۲۶ کی اس روایت کا کہ آپ نے یہ جمع من غیر خوف ولا مطر کی تو اس کا جواب خود اپنے قلم سے امام ترمذی ص۲۳۵ ج۲ میں دے چکے ہیں اور یہ شرح ترمذی پر بھی ہے کہ میری کتاب کی جملہ احادیث کسی نہ کسی کے نزدیک معمول بہا ہیں، لیکن دو کسی کے نزدیک بھی معمول بہا نہیں ان میں سے ایک یہ ہے: جمع بین الظھر والعصر بالمدینۃ والمغرب والعشآء من غیر خوف ولا سفر ولا مطر۔

باب ماجآء فی بدء الاذان ص۲۶

اذان لغت میں کہتے ہیں اعلام اور اطلاع دینے کو اور شریعت میں اعلام باوقات الصّلوات بالفاظ مخصوصۃ ہے۔ نماز معراج کی رات فرض ہو چکی تھی اور صحیح قول کے مطابق معراج نبوت کے گیارہویں برس ہوئی۔ بعض نے کہا کہ اذان بھی مکہ میں شروع ہو چکی تھی لیکن کوئی روایت اس مضمون کی صحیح نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اذان مدینہ طیبہ میں ہی شروع ہوئی جس کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ جب مسجد نبوی تعمیر ہو گئی تو لوگوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کی فکر ہوئی بعض نے کہا ناقوس بناؤ۔ کنا قوس النصارٰی۔ ناقوس کا معنی ہے خشبۃ کبیرۃ طویلۃ جو چھوٹی لکڑی کے ساتھ بجائی جاتی ہے۔ (و اسمھا الوبیل۔ ھامش ترمذی ص۲۷ ج۱) آپ اس کو سمجھنے کے لیے گھنٹی کے معنیٰ کر سکتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ مجوس کی طرح اونچی جگہ آگ جلانی چاہیئے جس کو دیکھ کر لوگ آجائیں۔ بعض نے کہا کہ بوق یا قرن ہو۔ مثل قرن الیھود جس کے معنی بگل کے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی چیز پاس نہ ہو سکی کیونکہ ان سے غیر مسلموں کے ساتھ مشابہت پیدا ہوتی تھی اس پر اتفاق ہوا کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو گلی کوچوں میں جا کر اتنے الفاظ کہنے چاہئیں: "الصّلوٰۃ جامعۃ" فناد بالصّلوٰۃ سے یہی مراد ہے۔ اسی اثناء میں حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کو خواب میں ایک شخص ملا جو درحقیقت فرشتہ تھا اس کے پاس ناقوس

تھا انھوں نے کہا کہ یہ مجھے دے دو۔ ہم نماز کے لیے لوگوں کو جمع کریں گے۔ اس نے پھر طریق اذان بتلایا۔ ایسا ہی خواب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آیا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا فللّٰہ الحمد فذلک اثبت۔ ابن رشدؒ بدایۃ ص ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کے اذان کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ ایک قول ہے فرض اور ایک میں سنت کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس کو سنت کہتے ہیں جماعت کے حق میں بھی اور منفرد کے حق میں بھی مگر جماعت کے لیے اذان زیادہ مؤکد ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ۳۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ اذان کے فقہی حکم کے بارے اختلاف کیا گیا ہے مشہور یہ ہے کہ سنت ہے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۳۳ ج ۲ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ، احمد بن حنبلؒ اور اصطخری شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ العرف الشذی ص ۷۲ میں ہے کہ اذان ہمارے نزدیک سنت ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت میں ہے کہ واجب ہے۔

قائلین وجوب کی دلیل | مالکؓ بن الحویرث کی روایت ہے فلیؤذن لکم احدکم۔ الحدیث بخاری ص ۸۸ ج ۱ ایک روایت میں ہے فاذّنا ثم اقیما۔ (بخاری ص ۸۸ ج ۱) صیغہ امر للوجوب ہے۔

قائلین سنیت کی دلیل | کہ آپؐ سے اذان کا فقہی حکم فرض وجوب وغیرہ تو منقول نہیں چونکہ آپؐ نے مواظبت کی لہٰذا سنت مؤکدہ کہنا چاہیئے۔ (اصول فقہ والے لکھتے ہیں: المواظبۃ المطلقۃ دلیل علی السنۃ والمواظبۃ من غیر ترک دلیل علی الوجوب۔ (حاشیہ اصول الشاشی ص ۳۴)

باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان

ص ۲۷

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع نہیں۔ وھو قول عن مالکؒ امام شافعیؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ ترجیع ہے۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ شہادتین کے جملوں کو دو دفعہ آہستہ اور دو دفعہ بلند آواز سے کہنا چاہیئے۔

قائلین عدم ترجیع کی دلیل | ایک دلیل تو یہ ہے کہ جو فرشتہ آسمان سے نازل ہوا تھا جس نے طریق اذان بتلایا جو اذان کے بارے میں اصل ہے۔ اس میں ترجیع نہیں جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص ۲۶۳ ج ۱ میں ابن الجوزیؒ کے حوالہ

سے نقل کیا ہے اسی طرح حضرت ابنِ امِ مکتومؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عبد اللہؓ بن زید بن عبد ربہ اور حضرت زیادؓ بن حارث صدائی وغیرہ جو آپؐ کے مدینہ میں مؤذن تھے کسی کی اذان میں ترجیع نہیں۔ اگر ترجیع اذان کی ضروری جزو ہوتی تو وہاں لامحالہ ہوتی۔ باقی دلائل آئندہ آئیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

قائلین ترجیع کی دلیل حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے جن کا نام امام ترمذی نے ص۲۷ میں سمرۃؓ بن معیر بروزن منبر بتلایا ہے۔ امام طحاویؒ ص۶۳/۱ میں اپنی طرف سے اور علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۲۶۳/۱ میں امام ابن الجوزیؒ (کی کتاب التحقیق) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ۸ھ میں جب مکہ مکرمہ فتح ہوا اور وہاں اذان کی آواز بلند ہوئی تو مشرکین کے بچوں نے اس کی نقالی شروع کر دی جیساکہ بچوں کی عادت ہوتی ہے۔ آپؐ بچوں کے ایسے ہی گروہ کے پاس سے گزرے جو اذان کی نقل اتار رہا تھا ان میں حضرت ابو محذورہؓ بھی تھے یہ دیگر بچوں سے زیادہ عمر والے تھے اور آواز بھی سُریلی تھی تو آپؐ نے اس کو پکڑ کر کہا کہو کیا کہتے تھے؟ اس نے اللہ اکبر اللہ اکبر زور سے کہا کیونکہ اس جملہ کے سبب اس کے عقیدہ پر زد نہ پڑتی تھی لیکن جب شہادتین کے جملوں پر آیا تو وہ آہستہ آہستہ کہے کیونکہ عقیدہ پر زد پڑتی تھی اور قابو آچکنے کے بعد بادلِ نخواستہ کہنے پڑے آپؐ نے کہا پھر کہہ اور اونچا کہہ۔ چنانچہ نسائی ص۷۴/۱ کی روایت ہے: ارجع فامدد من صوتك اور ابنِ ماجہ ص۵۲ کی روایت میں ہے: ارفع من صوتك اور ابوداؤد ص۷۲/۱ کی روایت میں ہے ترفع صوتك بالشهادة او كما قال۔ تو آپؐ نے اسکی وحشت گھٹانے کے لیے کہا کہ بلند آواز سے کہہ۔ اس کے بعد وہ مسلمان ہو گئے اور کہا کہ حضرت مجھے مکہ مکرمہ کا مؤذن بنا دیں فرمایا جا تو مؤذن ہے۔ حضرت ابو محذورہؓ ترجیع کے ساتھ اذان کہتے تھے۔ کیونکہ انھوں نے یہ سمجھ رکھا تھا کہ ایک دفعہ میں نے آپؐ کے سامنے آہستہ کہا اور ایک دفعہ آپؐ نے بلند کہلوایا۔ حالانکہ یہاں تعلیم اذان نہ تھی، بلکہ اس کے دل میں شہادتین سے جو نفرت تھی اسے کم کرنا تھا۔

باب ماجاء في افراد الاقامة ص۲۷

قوله اُمِرَ بلالٌ ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۴۴/۱

میں لکھتے ہیں کہ امام سفیان ثوریؒ اور اصحاب الرائے (اصحاب الرائے امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کو کہتے ہیں۔ کیونکہ انکی رائے اور اجتہاد بڑا دقیق تھا والتفصیل فی مقام ابی حنیفہؒ) اور اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ اذان بھی مثنیٰ مثنیٰ ہے اور اقامت بھی اور ان کی دلیل حضرت عبداللہؓ بن زید بن عبدربہ کی حدیث ہے۔ امام ترمذیؒ ص۲۷ میں لکھتے ہیں: قال بعض اہل العلم الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ وبہ یقول سفیان الثوریؒ وابن المبارکؒ واہل الکوفۃ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک اذان میں ترجیع نہیں اور اقامت میں ایتار نہیں۔ (البحر الرائق ص۲۵۶ ج۱ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ترجیع مباح ہے نہ سنت ہے نہ مکروہ۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۰۹ میں لکھتے ہیں کہ اسی پر اعتماد ہے۔)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اقامت میں ایتار ہے لیکن قد قامت الصلوٰۃ دو دفعہ ہوگا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ساری اقامت میں ایتار ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ اقامت میں ایتار کے قائل تھے اور ان کی دلیل یہ حدیث ہے (ویوتر الاقامۃ۔ ترمذی ص۲۷ ج۱)

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل مسلم ص۱۶۴ ج۱ کی روایت ہے جس میں ہے ویوتر الاقامۃ الّا قد قامت الصلوٰۃ۔ بظاہر امام مالکؒ کو الّا قد قامت الصلوٰۃ کی استثناء نہیں مل سکی۔ یا اس کی کوئی مناسب تاویل کرلی ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱

ابوعوانہ ص۳۳۱ ج۱ میں حضرت عبداللہؓ بن زید انصاری کی روایت ہے۔ سمعت اذان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان اذانہ واقامتہ مثنیٰ مثنیٰ۔ آپؐ کی اذان سے مراد آپ کے مؤذن کی اذان ہے۔ یہ روایت صحیح ہے اور اس کا ہر راوی ثقہ ہے۔

دلیل ۲

طحاوی ص۸۰ ج۱ اور نصب الرایہ ص۲۶۹ ج۱ میں حضرت بلالؓ کی اذان کا ذکر ہے: کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ۔ اس روایت کے سارے راوی ثقہ ہیں البتہ ابن الجوزیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسود بن یزید ایک راوی ہیں جنھوں نے حضرت بلالؓ سے سماعت نہیں کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابن الجوزیؒ کا وہم ہے۔ تذکرۃ الحفاظ ص۴۸ ج۱ میں

ہے کہ اسودؒ کی حضرت بلالؓ سے سماعت ثابت ہے۔

دلیل ۳ مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۳۶ ج۱، طحاوی ص۸۰ ج۱، سنن الکبریٰ ص۴۲۰ ج۱ میں روایت ہے عبداللہؓ بن زید سے کہ مؤذن نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے اذان دی: فاذن مثنیٰ واقام مثنیٰ۔ ابنِ حزم محلی ص۱۵۸ ج۳ میں لکھتے ہیں ھذا اسناد فی غایۃ الصّحۃ۔[1]

دلیل ۴ سنن الکبریٰ ص۴۲۱ ج۱ میں عبدالرحمٰنؒ بن ابی لیلیٰ، عبداللہؓ بن زید سے روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ السّلام کے مؤذّن نے اذان دی فاذن مثنیٰ مثنیٰ ثم قعد ثم اقام مثنیٰ مثنیٰ۔ اس پر یہ اعتراض ہوا ہے (ملاحظہ ہو ترمذی ص۲۷ ج۱) کہ ابنِ ابی لیلیٰؒ کی ابنِ زیدؓ سے لقاء نہیں۔ لیکن یہ اعتراض باطل ہے۔ علامہ خطیبؒ نے تاریخ ص۲۰۰ ج۱۰ میں لکھا ہے کہ ابنِ ابی لیلیٰؒ کی ولادت ۱۷ھ میں ہوئی اور تہذیب التہذیب ص۲۲۴ ج۵ میں ہے کہ عبداللہؓ بن زید کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۴۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پندرہ سال کے اس عرصہ میں امکان لقاء یقینی ہے اور جمہور امکان لقاء ہی کے قائل ہیں۔[2]

دلیل ۵ حافظ ابنِ حجرؒ الدرایۃ ص۶۱ میں لکھتے ہیں کہ جس اذان کا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اجراء فرمایا وہ الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ تھی۔ اور فرماتے ہیں اسنادہ صحیح۔

---

[1] امام ابن الجوزیؒ نے اس کی صحت کو دیکھ کر التحقیق میں اقامت کے مثنیٰ مثنیٰ ہونے کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔ نیز امام ابن دقیق العیدؒ نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

[2] امام ابن عبدالبرؒ نے استیعاب میں ابن ابی لیلیٰ کو تلامذہ عبداللہؓ بن زید میں شمار کیا ہے۔ علاوہ ازیں علامہ زیلعیؒ نے کہا کہ ممکن ہے کہ کسی صحابی سے انھوں نے اذان کی اطلاع پائی ہو۔ جیسا کہ طحاوی میں تصریح ہے۔ عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال حدثنی اصحاب محمّد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان عبد اللہؓ بن زید الانصاری رأی الاذان فی المنام فاتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاخبرہ ... الخ۔ (طحاوی ص۶۲ ج۱ وذکرہ الترمذیؒ ایضًا ص۲۷ ج۱)

دلیل ۶ مجمع الزوائد ص۳۳۰ ج۱ میں حضرت ابوجحیفہؓ (وہبؓ بن عبداللہ السوائی) سے روایت ہے: اذن بلال للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ واقام مثل ذلک۔ قال الھیثمیؒ رواتہ ثقات۔

دلیل ۷ الجوہر النقی ص۴۲۵ ج۱ میں حضرت بلالؓ کی اذان واقامت کے بارے میں ہے اذن مرتین مرتین واقام مرتین مرتین۔ اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جتنی روایات میں اقامت کے بارے میں مثنیٰ مثنیٰ کے الفاظ ہیں ان میں زیادت ہے اور اصولِ حدیث کے قاعدے سے زیادت کو لینا پڑے گا۔ باقی حدیث اُمِرَ بلالؓ کا جواب کئی وجوہ سے دیا گیا ہے۔

الاوّل ۱ فتح الملہم ص۴ ج۲ میں شرح النقایۃ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کسی جلدی وغیرہ کی وجہ سے اقامت میں ایتار ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔

الثانی ۲ العرف الشذی ص۱۰۹ اور معارف السنن ص۱۸۵ ج۲ میں حافظ ابن الہمامؒ کے حوالے سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ یشفع الاذان سے مراد یہ ہے کہ اذان دوہری اور ڈبل آواز سے کہے اور اقامت ایتار صوت کے ساتھ ہو۔ جمعاً بین الادلۃ۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ویوتر الاقامۃ وھو محمول عند نا علی ایتار صوتھا بان یحدر فیھا... الخ۔ (ص۳۶۱ ج۱)

اس پر اعتراض ہوا ہے کہ الّا الاقامۃ کا لفظ اس توجیہ کے خلاف ہے۔

الجواب العرف الشذی ص۱۰۹ میں ہے کہ الا الاقامۃ کی استثنا شفع اور وتر سے نہیں بلکہ نفس اذان بتانے سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اقامت اذان کی طرح ہی ہے۔ ہاں مگر اقامت یعنی قد قامت الصّلوٰۃ اس میں زائد ہے۔

الثالث ۳ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعض دفعہ رمضان میں ڈبل اذان کہنے کے مامور تھے جبکہ ابن امِّ مکتومؓ بیمار ہوتے تھے۔ ایک اذان سحری کے لیے دوسری فجر کے لیے تو یہ حکم ہوا کہ اذان تو ڈبل کہے مگر اقامت ایک ہی بار کہے۔ (استفدتہ من الشیخ ومن بعض الاساتذۃ)

باب ماجاء فی التثویب فی الفجر ص۲۷

قوله ان یقول فی اذان الفجر الصّلوٰۃ خیر من النوم شیعہ شنیعہ نے کہا ہے کہ اذان میں الصّلوٰۃ خیر من النوم بدعتِ عمری ہے ، اور ان کو شبہ مؤطا امام مالک کی اس روایت سے ہوا ہے جو ص۲۴ میں ہے کہ صبح کے وقت مؤذن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا وہ آرام فرما تھے۔ اس نے کہا: الصّلوٰۃ خیر من النوم یا امیر المؤمنین فامرہ عمرؓ ان یجعلھا فی نداء الصّبح ۔ بظاہر اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم سے زائد کیے گئے۔ لیکن حقیقت یہ نہیں بلکہ یہ الفاظ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے ثابت ہیں۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے قول کا مطلب یہ ہے لا تجاوز عن الاذان فقل ھذہ الکلمۃ فی اذان الفجر لا خارجۃ فتدبر۔

دلیل ۱ ابوداؤد ص۷۳ج۱، نسائی ص۷۵ج۱، موارد الظمآن ص۹۵، طحاوی ص۶۷ج۱ میں حضرت ابومحذورہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا کان اذان الفجر فقل بعد حیّ علی الفلاح ۔ الصّلوٰۃ خیر من النوم ۔ الصّلوٰۃ خیر من النوم۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۲ج۲ میں لکھتے ہیں، صححہ ابن خزیمۃ۔

دلیل ۲ طحاوی ص۶۷ج۱ میں اور نیل الاوطار ص۴۲ج۲ میں طبرانی ص ــــ اور بیہقی ص۴۲۳ج۱ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: کان الاذان یعنی فی عھد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بعد قولہ حیّ علی الفلاح ۔ الصّلوٰۃ خیر من النوم ۔ الصّلوٰۃ خیر من النوم ۔ شوکانیؒ نیل ص۴۲ج۲ میں لکھتے ہیں: قال ابن سید النّاس الیعمریؒ ھٰذا اسناد صحیح ۔ اور ابن حجر عسقلانیؒ تلخیص الحبیر ص۷۵ میں لکھتے ہیں۔ سندہ حسن ۔

دلیل ۳ طحاوی ص۶۷ج۱ میں اور نیل الاوطار ص۴۲ج۲ میں دارقطنی ص ــــ اور بیہقی ص۴۲۳ج۱ کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت ہے قال من السّنّۃ فی اذان الفجر

بعد قوله حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، اَلصَّلٰوةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ مرتین۔ شوکانیؒ کہتے ہیں:
قال ابن سید الناسؒ صحیح۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۷۵ میں لکھتے ہیں: صححه
ابن السکنؒ۔ اس کے علاوہ ابن ماجہ ص۵۲ میں حضرت بلالؓ کی اذان، نیل الاوطار ص۴۰ ج۲
میں حضرت عائشہؓ اور ابن النحامؓ کی روایات بھی اسی مضمون کی موجود ہیں لیکن ان کی سندیں کمزور
ہیں۔ باقی اذانوں کے بعد یا پہلے بلند آواز سے درود شریف پڑھنا خالص بدعت ہے۔ امام
شعرانیؒ کشف الغمۃ ص۱۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال شیخنا لم یکن التسلیم الذی یفعله
المؤذنون فی ایام حیاته صلی الله تعالی علیه وسلم ولا الخلفاء الراشدین
قال کان فی ایام الروافض بمصر اور علامہ شامیؒ نے ص۳۶۲ ج۱ میں تصریح کی ہے
کہ یہ بدعت ۷۹۱ھ میں شروع ہوئی اور جس کے حکم سے شروع ہوئی اس کا نام نجم الدین محمد
الطنبدی تھا بڑا ظالم، راشی اور حرام خور تھا۔ مزید بحث حکم الذکر بالجہر اور درود شریف پڑھنے کا شرعی
طریقہ میں دیکھیں۔

باب ماجاء فی الاذان باللیل ص۲۸

امام خطابیؒ معالم السنن ص۲۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام محمدؒ فرماتے
ہیں کہ اذانِ صبح وقت سے قبل درست نہیں اگر قبل از وقت ہوئی تو اعادہ ضروری ہے جیسے
باقی نمازوں میں تمام ائمہؒ کا اتفاق ہے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ اذانِ فجر وقت سے پہلے
ہو جائے تو جائز ہے۔ اس کا اعادہ ضروری نہیں۔[1]

امام صاحبؒ کی دلیل[1] بخاری ص۲۵۷ ج۱ میں روایت ہے فقال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم کلوا واشربوا حتی
یؤذن ابن ام مکتومؓ فانه لا یؤذن حتی یطلع الفجر۔ اس سے معلوم ہوا
کہ اذانِ فجر طلوعِ فجر کے بعد ہی ہوتی تھی۔

---

[1] ہاں ان کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ اذان نصف لیل کے بعد ہو،
عند البعض سحری کے وقت، عند البعض پو پھٹنے سے متصل قبل۔

دلیل ۲ موارد الظمآن ص۲۲۴ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: کلوا واشربوا حتی یؤذن بلال فانہ لا یؤذن حتی یطلع الفجر۔

دلیل ۳ الطحاوی ص۶۸ ج۱ میں حضرت حفصہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذانِ فجر کے بعد دو رکعت سنت پڑھتے تھے۔ وکان لا یؤذن حتی یصبح اوکما قالت۔ علامہ نیمویؒ آثار السنن ص۵۰ میں لکھتے ہیں: رواہ الطحاوی والبیھقی باسناد جید۔

دلیل ۴ ابوداؤد ص۷۷ ج۱ میں امرأۃ من بنی النجار (وفی الشامی ص۳۶۰ ج۱ ام زید بن ثابت.. الخ) کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ ان کا گھر مسجدِ نبوی کے قریب سب سے اونچا گھر تھا جب سحری کا وقت ہوتا تو حضرت بلالؓ میرے مکان پر چڑھ آتے اور طلوعِ صبح صادق کو دیکھتے رہتے۔ فلما رآہ تمطی (انگڑائی لیتے) پھر اذان کہتے۔ حافظ ابنِ حجرؒ الدرایۃ ص۶۴ میں لکھتے ہیں: واسنادہ حسن۔

دلیل ۵ ابوداؤد ص۸۹ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: لا تؤذن حتی یتبین لک الفجر اوکما قال۔ امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں کہ یہ منقطع ہے۔

جواب یہ ہے کہ محدثین کا قاعدہ ہے کہ جب روایت مرسل یا منقطع ہو اور دوسری روایات اسکی تائید کرتی ہوں تو وہ قابلِ اعتماد ہوتی ہے۔ اور یہاں تو متعدد صحیح روایات اسکی مؤید ہیں۔

دلیل ۶ ابوداؤد ص۸۹ ج۱ اور ترمذی ص۲۸ ج۱ میں روایت ہے عن ابن عمرؓ ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد نام یعنی نیند کے غلبہ سے غلطی سے اذان ہوئی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث غیر محفوظ۔ اور فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اصل روایت یوں ہے ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتومؓ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتھد ص۱۰۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اخرجہ ابوداؤد وصححہ غیر واحد من اھل العلم۔ باقی امام ترمذیؒ نے جو دو روایتوں میں تعارض قائم کر کے دوسری کو ترجیح دی ہے تو بے سُود ہے کیونکہ کسی وقت سحری کو

حضرت بلالؓ اذان کہتے تھے کسی وقت حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم اسی طرح فجر کی اذان کبھی اوّل الذکر کہتے کبھی ثانی الذکر۔ اسمیں کوئی تعارض نہیں۔

دلیل ۷ ابوداؤد ص۸۹ ج۱، ترمذی ص۲۸ ج۱ میں روایت ہے: ان مؤذنا لعمر اذن بلیل فامرہ عمر ان یعید الاذان۔ چونکہ یہ اثر صریح تھا اس لیے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں لایصح لانہ عن نافع عن عمرؓ منقطع۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منقطع سند مت لو۔ ابوداؤد میں دو سندیں اور ہیں جو صحیح اور متصل ہیں وہ لے لو۔

دلیل ۸ الدرایۃ ص۶۴ میں ابوالشیخ اصبہانیؒ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ اذانِ فجر طلوعِ فجر کے بعد ہی ہوتی تھی۔ قال الحافظؒ اسنادہ صحیح۔

دلیل ۹ مسلم ص۳۵۰ ج۱ میں ہے: عن سمرۃؓ بن جندب قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لایغرنکم من سحورکم اذان بلالؓ ولا بیاض الافق المستطیل ھکذا حتی یستطیر ھکذا وحکاہ حماد بیدہ قال یعنی معترضا۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل کہ حضرت بلالؓ صبح سے پہلے رات کو سحری کے وقت اذان کہتے تھے۔

جواب علی الرأس والعین لیکن یہ وہ اذان تھی جو سحری کی خاطر ہوتی تھی تاکہ نماز میں مصروف لوگ سحری کرسکیں اور سوئے ہوئے بیدار ہو جائیں۔ بخاری ص۸۷ ج۱ میں ہے: لایمنعن احدکم او احدا منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم۔ الحدیث۔ اس اذان کا اذانِ فجر سے کیا تعلق؟ اذانِ فجر اس کے علاوہ مستقل ہوتی تھی محلِ بحث وہ ہے صحیح روایات سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اسی پہلی اذان پر اکتفار کی گئی ہو اور طلوعِ فجر کے بعد اذان نہ ہوئی ہو۔

باب ما جاء فی کراھیۃ ان یأخذ المؤذن علی الاذان اجرًا ص۲۹

قولہ ان اتخذ مؤذنا لا یأخذ علی اذانہ اجرا متقدمین حنفیہؒ اس کے قائل تھے کہ تعلیم قرآن اور

تعلیم فقہ و دین، اذان و امامت وغیرہ پر اجرت لینا درست نہیں۔ وکرہ ابو حنیفۃ والشافعیؒ راجع هامش الترمذی لاحمد الشاکرؒ وکتاب الام ص۲۲ ج۱ وفی المعارف ص۲۴ ج۲ فقول ابی حنیفۃ واصحابہ واحمدؒ عدم الجواز وقول مالکؒ والشافعیؒ الجواز۔ انتہیٰ۔ وفی مختصر الفتاوی المصریہ ص۶۳ ویجوز الاستئجار علی الامامۃ والاذان ونحوہ وقیل لا وقیل عند الحاجۃ والثلاثۃ لاحمدؒ (فتاوی ابن تیمیۃ ص۱۹ ج۱ وعمدۃ الرعایۃ ص۳۰ ج۳)۔

متاخرین حنفیہؒ اور باقی ائمہؒ ان چیزوں پر اجرت لینے کے جواز کے حق میں ہیں۔ چنانچہ صاحبِ ہدایہؒ ص۱۵ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ فتویٰ جواز پر ہے۔ علامہ عینیؒ بنایہ شرح الہدایہ ص۹۹ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ اب علماء احنافؒ کا فتویٰ جواز پر ہے اور اسی طرح علامہ ابن نجیمؒ مصری البحر الرائق ص۲۵۴ ج۱ میں لکھتے ہیں اور قاضی خانؒ فتاویٰ ص۳۴ ج۲ طبع نولکشور میں لکھتے ہیں کہ اب فقہاءؒ کا اس بات پر فتویٰ ہے کہ تعلیمِ دین وفقہ وقرآن پر اُجرت لینا دینا جائز ہے اور فرماتے ہیں کہ پہلے زمانے میں بیت المال ہوتا تھا اس سے ان لوگوں کی امداد ہوتی تھی اب بیت المال نہیں اور دینی کاموں میں اتنا ذوق وشوق بھی نہیں تو اب اگر جواز کا فتویٰ نہ ہو تو دین کی تعلیم کا کام بالکل معطل ہو جائے گا۔

مجوزین حضرات کی دلیل ۱: حضرت سید انور شاہ صاحب کاشمیریؒ العرف الشذی ص۱۱۴ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابو سعیدؓ کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے جس میں یہ حصہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ان احق ما اخذتم علیہ اجرا کتاب اللہ۔ (بخاری ص۳۰۴ ج۱)۔ (وقال فی العرف الشذی ص۱۱۴ ونقول ان واقعۃ ابی سعیدؓ فی الرقیۃ والرقیۃ جائزۃ علیہا الاجرۃ عندنا قلت لکن العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص المورد والسبب۔

دلیل ۲: امام ابن الجوزیؒ سیرت العمرینؓ ص۱۶۵ میں روایت نقل کرتے ہیں ان عمرؓ وعثمانؓ کانا یرزقان المؤذنین والائمۃ والمعلمین۔

دلیل ۳: امام ابو عبید قاسمؒ بن سلام کتاب الاموال ص۲۶۱ ج۲ میں اور علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ

ص۱۳۷ ج۴ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے ایک عامل کو لکھا ان اعط النّاس علی تعلیم القرآن اجرا اوکما قال۔ امام شافعیؒ کتاب الام ص۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مؤذن وغیرہ کو اجرت لینا پسندیدہ نہیں ہاں مجبوری ہو تو لا بأس بہ ہے۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۴۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اذان وغیرہ پر اجرت امام ہدیٰ حضرت عثمانؓ نے دی اور سنن الکبرٰی ص۱۲۴ ج۶ میں ہے کہ حضرت عمرؓ ہر مؤذّن کو پندرہ پندرہ درہم دیا کرتے تھے۔ بخاری ص۳۰۴ ج۱ میں ہے وقال الحکم (اے ابن عتیبۃ) لم اسمع احدا کرہ اجر المعلم واعطی الحسن (البصری) عشرۃ دراھم۔

دلیل۴ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰ ج۲ میں قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی عارضۃ الاحوذی ص۱۳ ج۴ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ خلفاء الراشدینؓ کو بیت المال سے وظیفے ملتے تھے کیونکہ انھوں نے اپنی زندگیاں قوم کیلئے وقف کر دی تھیں اسی طرح معلمین وغیرہ کو بھی وظیفے ملنے چاہئیں کیونکہ یہ بھی تعلیم کے ساتھ اور مشاغل جاری نہیں رکھ سکتے۔

عدمِ جواز کا فتویٰ دینے والوں کی دلیل ان حضرات نے ابوداؤد ص۱۲۹ ج۲ اور ابن ماجہ ص۱۵۷ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبادۃؓ بن الصامت سے آتی ہے کہ ایک صحابیؓ نے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا انھوں نے اس کے معاوضہ میں ایک کمان دے دی انھوں نے کہا کہ میں جہاد میں استعمال کروں گا آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کنت تحب ان تطوق طوقا من نار فاقبلھا۔ انتہٰی

جواب علامہ عزیزیؒ[1] السراج المنیر ص۳۲۲ ج۲ میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں اسود بن ثعلبۃ مجہول ہے۔ وقال الذھبیؒ فی المیزان ص۲۵۶ ج۱

---

[1] ولفظہ قال البیھقی ضعیف ص۳۲۲ ج۲ وقال من قبل والاولی ان یدعی ان الحدیث منسوخ بحدیث الرقیۃ وحدیث ان احق ما اخذ تم علیہ اجرا کتاب اللہ۔ والحدیث من روایۃ ابی الدرداءؓ حل ھق ولفظہ من اخذ علی تعلیم القرآن قوسا قلدہ اللہ مکانھا قوسا من نار جھنم یوم القیٰمۃ وقال فی الجامع الصغیر ص۱۶۱ ج۲ ضعیف وفیہ من اخذ علی القرآن اجرا فذالک حظہ من القرآن حل عن ابی ھریرۃ ضعیف وفی السراج المنیر ص۳۲۲ ج۳ فذلک حظہ من القرآن ای فلا ثواب لہ وتقدم ما فیہ حل عن ابی ھریرۃ وفیہ کذاب۔

والاسود لا یعرف قالہ ابن المدینیؒ بحوالۂ التعلیق المحمود ص ۱۲۹/ ج ۲۔ علاوہ ازیں علامہ عزیزیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت منسوخ ہے اور ناسخ وہی روایت ہے جو اوپر احق ما اخذتم علیہ اجراً کتاب اللہ کے الفاظ سے بیان ہو چکی ہے۔

فائدہ علامہ عینیؒ البنایہ شرح الہدایہ ص ۶۵۴/ ج ۳ میں لکھتے ہیں: اخذ الاجرة علی الرقیة جائز لانها نوع مداواة واخذ الجعل علیها جائز

بخاری ص ۷۴۹/ ج ۲ کی وہ روایت جس میں رقیہ پر تیس بکریاں اور ابو داؤد ص ۱۸۳/ ج ۲ کی ایک اور روایت جس میں سو بکریاں لینے کا تذکرہ ہے اس کی واضح دلیل ہے لیکن ایصالِ ثواب کے لیے قرآن پاک پڑھ کر اجرت لینا دینا دونوں حرام ہیں چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: الآخذ والمعطی آثمان۔ (البنایہ ص ۶۵۵/ ج ۳ والشامی ص ۴۷/ ج ۵) اس مسئلہ کی زیادہ تفصیل "راہِ سنت" میں ملاحظہ ہو۔

باب ما جاء کم فرض اللہ علی عبادہ من الصلوات

قولہ فرضت علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لیلة اسری بہ الصلوٰة خمسین ثم نقصت۔ الحدیث تحفۃ الاحوذی ص ۱۸۶/ ج ۱ میں ہے کہ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص ۹/ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمل سے پہلے بھی نسخ جائز ہے۔ جبکہ دل کے ساتھ اعتقاد کر لیا جائے۔ کہتے ہیں کہ ابنِ منیرؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ جب آپؐ نے تبلیغ ہی نہیں کی اور امت کو معلوم ہی نہیں تو پھر نسخ کا کیا معنی؟ حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آپؐ کو تو معلوم تھا۔ آپؐ کی نسبت یہ نسخ صحیح ہے اور آپؐ نبی ہیں۔

فائدہ اشاعرہؒ کہتے ہیں کہ قبل العمل نسخ درست ہے۔ صرف دل سے اعتقاد کر لینا ہی کافی ہے۔ معتزلہ، امام ابو منصور ماتریدیؒ، امام کرخیؒ ابو بکر الجصاص الرازیؒ، ابو زید الدبوسیؒ اور صیرفی الشافعیؒ کہتے ہیں کہ عمل سے پہلے نسخ درست نہیں۔ (شرح التحریر ص ۴۹/ ج ۳ لابن امیر الحاجؒ)

قولہ خمسین بعض علماء اصول اور قاضی بیضاویؒ کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل پر پچاس نمازیں فرض تھیں اور ان کو اسراء کی حدیث کے اس ٹکڑے سے غلط فہمی ہوئی جس میں

حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: انی قد بلوت بنی اسرائیل۔ لیکن یہ زاد ہم ہے
صحیح بات یہ ہے کہ بنی اسرائیل پر پانچ سے کم نمازیں فرض تھیں [1]۔ ابوعوانہ ص۱۳۷ ج۱ میں
حدیث اسراء ہی میں یہ قصہ ہے جس میں موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: قد راودت بنی اسرائیل
علی ادنی من ھٰذہ الخمس فضیّعوہ وترکوہ۔ الحدیث۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ان پر پانچ
سے کم نمازیں فرض تھیں۔ نسائی ص۵۱ ج۱ کی روایت میں ہے۔ فرض علی بنی اسرائیل صلوتین فما قاموا
بھما۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ شبِ معراج میں دس دس نمازیں ایک ایک چکر میں معاف ہوگئیں
لیکن صحیح بات یہ ہے کہ پانچ پانچ نمازیں معاف ہوئیں۔ ابوعوانہ ص۱۳۴ ج۱ میں روایت ہے آنحضرت صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔ فرجعت الی ربی فحط عنی خمسا فما زلت اختلف بین ربّی عزوجل وبین
موسیٰ علیہ السّلام یحط عنی خمسًا۔ الحدیث۔

تارک صلوٰۃ کے بارے حضرات ائمہ کا اختلاف ہے

امام نوویؒ شرح مسلم ص۶۱ ج۱ میں بحث کرتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ
کافر نہیں۔ امام احمدؒ وفی روایۃ عن ابن المبارکؒ واسحٰقؒ بن راھویہؒ اور روایۃ
عن علیؓ فرماتے ہیں کہ کافر ہے۔ ان حضرات کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں الفاظِ
کفر وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ایک روایت میں ہے من ترک الصّلوٰۃ متعمدًا فقد کفر [2]
اور بھی اس مضمون کی روایات ہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ وہ کافر نہیں۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم
ص۱۹۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عدمِ تکفیر کی واضح دلیل حضرت عبادۃؓ بن الصامت کی وہ روایت ہے [3]

---

[1] بخاری ص۱۱۲۱ ج۲ میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: واللہ لقد راودت قومی بنی اسرائیل
علی ادنی من ھٰذا... الخ۔

[2] الجامع الصغیر کی روایت میں ہے ص۱۶۸ ج۲ من ترک الصّلوٰۃ متعمدًا فقد کفر جھارًا۔ (طس) عن انسؓ صحیح۔

[3] خمس صلوٰت کتبھن اللہ تعالیٰ علی العباد فمن جاء بھن لم یضیع منھن شیئًا استخفافًا
بحقھن کان لہ عند اللہ تعالیٰ عھد ان ید خلہ الجنۃ ومن لم یأت بھن فلیس لہ عند
اللہ تعالیٰ عھد ان شاء عذّبہ وان شاء ادخلہ الجنۃ مالکؒ رحم۔ د۔ ن۔ حب۔ ک)
عن عبادۃؓ بن الصامت صحیح۔ (الجامع الصغیر ص ج۲) وذکر قبلہ۔ خمس صلوٰات۔

جو ابو البرکات نے منتقی الاخبار میں پیش کی ہے۔ (منتقی الاخبار مع نیل الاوطار ص۳۱۸ ج۱ میں یہ روایت ہے) کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: خمس صلوات افترضھن اللہ تعالیٰ آگے فرمایا کہ جس شخص نے ان کی محافظت کی اور ان کو ادا کیا کان لہ عند اللہ عھد ان یغفرلہ ومن ضیعھن فلیس لہ عھد ان شاء غفرلہ وان شاء عذبہ. فرماتے ہیں رواہ احمدؒ وابوداؤدؒ والنسائیؒ وابن ماجہؒ اور یہ روایت موارد الظمآن ص۸۶ میں بھی ہے اس سے ثابت ہوا کہ تارکِ صلوٰۃ کافر نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۶۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جن روایات میں الفاظِ کفر وارد ہوئے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ مستحل کافر ہے یا قارب الکفر یا عمل من اعمال الکفر۔ امام نوویؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں کہ اگر وہ شخص توبہ نہ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ مرتد ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک اس لیے کہ قتل تعزیری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ توبہ کرے تو فبہا ورنہ مقید کیا جائے گا۔ حتّٰی یتوب او یموت۔

بابُ ما جاء فی فضل الجماعۃ ص۳۰

علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ جماعت کی نماز کا حکم کیا ہے؟ جمہور علماء کرامؒ میں سے بعض اس کو فرض علی الکفایۃ اور بعض سنّت کہتے ہیں اور اہل الظاہر فرضِ عین کہتے ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۳۱ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جماعت سنّتِ مؤکدہ ہے۔ امام شافعیؒ اور دیگر بعض علماء کرامؒ کے نزدیک فرض علی الکفایہ ہے۔ امام احمدؒ، اسحٰقؒ، ابنِ منذرؒ، ابن حبانؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ

افترضھن اللہ عزّ وجلّ من احسن وضوءھن وصلاھنّ لوقتھن واتم رکوعھن وخشوعھن کان لہ علی اللہ تعالیٰ عھد ان یغفرلہ ومن لم یفعل ذٰلک فلیس لہ علی اللہ تعالیٰ عھد ان شاء غفرلہ وان شاء عذبہ۔ (د۔ ھق) عن عبادۃؓ بن الصامت صحیح الجامع الصغیر ص۲۰ ج۲ وقال العزیزیؒ قال الشیخ حدیث صحیح۔ (السراج المنیر ص۲۵۴ ج۲) وقال فی الذی قبلہ باسناد صحیح (ص۲۵۵ ج۲)۔

فرض عین ہے جو حضرات فرضِ عین نہیں سمجھتے اور ان میں سے خصوصیت کے ساتھ جو سنّیت کے قائل ہیں۔ انکی دلیل صحاح ستّہ کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے یوں آتی ہے :۔
واللفظ للترمذی ص۳۰ ج ۱ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوٰۃ الجماعۃ تفضل علیٰ صلوٰۃ الرجل وحدہ بسبع وعشرین درجۃ۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت یوں ہے۔ ان صلوٰۃ الرجل فی الجماعۃ تزید علیٰ صلوٰتہ وحدہ بخمس وعشرین جزءًا۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۴۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ تفضل اور تزید وغیرہ کے الفاظ اس بات کی دلیل ہے کہ اکیلے کی نماز بھی صحیح ہے اگر نماز درست نہیں تو نفسِ فضیلت ہی اس میں نہ ہوتی۔ اور جماعت کی نماز کا اس پر بڑھنے کا کچھ معنی ہی نہیں بنتا اور نسائی ص۹۰ ج ۱ کی روایت میں ہے۔ صلوٰۃ الجماعۃ افضل من صلوٰۃ احدکم الخ اس سے معلوم ہوا کہ اکیلے آدمی کی نماز بھی صحیح ہے لیکن چونکہ آپؐ سے مواظبتِ جماعت ثابت ہے اسلئے سُنّت مؤکدہ ہے۔

جو حضرات فرض عین کہتے ہیں ان کی دلیل لقد هممت ان آمر فتیتی ان یجمعوا الحدیث ہے ترمذی ص۳۰ ج ۱ کہتے ہیں کہ اگر جماعت فرض عین نہ ہوتی بلکہ فرض کفایہ ہوتی تو آپؐ اور آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کے سبب کفایت ہو جاتی اور آپ ان کو آگ میں جلانے پر آمادگی کا اظہار نہ کرتے۔ مسلم ص۲۳۲ ج ۱ اور ابوعوانہ ص۷۵ ج ۲ میں یہ روایت ہے ثم احرق البیوت علیٰ من فیها۔ تو یہ آدمیوں کا جلانا اور ان کے مکانات کا راکھ کر دینا رحمۃ للعالمین علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے اس بات کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ جماعت فرض عین ہے اگر ایک مانع نہ ہوتا تو آپؐ یہ ارادہ پورا فرمادیتے اور وہ مانع گھروں میں عورتوں اور بچوں کی موجودگی تھی۔ چنانچہ مسندِ طیالسی ص۳۰۵ اور مشکوٰۃ ص۹۷ میں مسند احمد کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مرفوعًا منقول ہے۔ آپؐ نے فرمایا: لولا فی البیوت من النساء والولدان۔ الحدیث۔ یعنی اگر گھروں میں عورتیں اور بچے نہ ہوتے تو میں ارادہ پورا کر دیتا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۰۴ تا ۱۰۹ ج ۲ میں اس پر بحث کرتے ہوئے حدیث کے کئی جوابات لکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر جماعت فرض عین ہوتی تو آپؐ نے اس کو چھوڑنے کا ارادہ نہ فرمایا ہوتا لیکن مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۸۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ یہاں آپؐ کے حق میں ترکِ جماعت لازم نہیں آتا۔ آپؐ اس کے

لہٰذا باجماعت ہی نماز ادا کرتے زیادہ سے زیادہ آپ نے اہم سے اہم ترچیز کی طرف توجہ فرمائی۔ ایک جواب حافظ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ آپؐ کا یہ فرمان تشدید و تہدید کیلئے تھا تاکہ لوگ جماعت کے معاملہ میں تاخیر اور سستی نہ کریں۔

نوٹ: آگ میں جلانے کے بارے خاصا اختلاف ہے (ملاحظہ ہو فتح الباری ج۲ ص۱۰۵) جو جواز کے قائل ہیں انکے نزدیک اسکی تمنا بھی جائز ہے جو عدم جواز کے قائل ہیں وہ اس کو منسوخ کہتے ہیں۔

بخاری ص۴۲۵ ج۱ میں روایت ہے: لایعذب بھا الا اللہ ... الخ۔

فائدہ | حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ستائیس درجے کا ذکر ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں پچیس جزو کا ذکر ہے ان دونوں میں تطبیق کے لیے کئی وجوہ بیان کی گئی ہیں۔

ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ جزو بڑی ہوتی ہے اور درجہ چھوٹا۔ اگر جزو توڑ کر درجے بنائے جائیں تو ستائیس درجے بنتے ہیں اور درجوں کو توڑ کر اجزا بنائیں تو اس کے برعکس پچیس بنیں گے۔ مآل دونوں کا ایک ہے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۱۳۲ ج۲ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نماز اور نماز میں فرق ہے، مثلاً جہری میں ستائیس درجے اور سری میں پچیس اس لیے کہ اول میں استماع قرأت ہے ثانی میں نہیں بعض محققین نے اوقات واشخاص کا فرق بھی نکالا ہے اور قرب و بُعد کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ مثلاً بوڑھا، بیمار یا نابینا مسجد میں آتا ہے تو اس کو ستائیس درجے ثواب ملے گا، جو ان صفات کا حامل نہیں اس کو پچیس ۲۵ درجے ثواب ملے گا۔ ایک شخص سخت گرمی یا سخت سردی یا اندھیرے میں آتا ہے تو اسے ستائیس ۲۷ درجے اس کے برعکس کو پچیس ۲۵ درجے ثواب ہوگا۔ جو دُور سے آتا ہے اسے ستائیس ۲۷ درجے اور قریب سے آنے والے کو پچیس ۲۵ درجے ثواب ملے گا۔ بعض نے اخلاص و کمی اخلاص کا فرق بھی ملحوظ رکھا ہے۔ پُورا اخلاص ہے تو ستائیس ۲۷ درجے، اگر کمی ہے تو پچیس ۲۵ درجے ثواب ملے گا۔ ففی التعلیق المحمود ص۸۵ ج۱۔

الجواب الاوّل: القلیل محمول علی التکثیر والکثیر محمول علی التحدید۔
الثانی: العدد لامفہوم لہ عند جمہور الاصولیین۔

الثالث : اخبر اولاً بالقليل ثم اوحى اليه بالكثير ۔

الرابع : انه يختلف باختلاف المصلين والصّلوة فيكون لبعضهم خمس و عشرون ولبعضهم سبع وعشرون بحسب كمال الصلوة ومحافظتها على هيئتها وخشوعها وكثرة جماعاتها وفضلهم وشرف البقعة. اھ فتح الباری ص۱۳۲ ج۲ میں تطبیق کی گیارہ وجوہات بیان کی ہیں جن میں سے بعض کا ذکر ہو چکا ہے ۔

باب ما جآء فی الرّجل یصلّی وحدہ ثم یدرک الجماعۃ ص۳۰

قولہ ثمّ اتیتما مسجد جماعۃ فصلیا معھم امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی نماز پڑھ چکا ہو اور پھر مسجد میں آیا وہاں جماعت ہو رہی ہو تو صرف ظہر وعشاء میں شریک ہو سکتا ہے، اور یہ نماز نفل ہو گی۔ صبح وعصر میں شریک نہیں ہو سکتا۔ پہلے باحوالہ بحث گزر چکی ہے کہ فجر و عصر کے بعد نفلی نماز پڑھنے کی ممانعت پر احادیث متواترہ ہیں اور مغرب کی اس لیے نہیں پڑھ سکتا کہ تین رکعت نفل نہیں ہوتے اور اگر چوتھی رکعت ملائے گا تو مخالفتِ امام آئے گی ۔ حالانکہ حدیث میں ہے : انما جعل الامام لیؤتم بہ ۔ اور صلوٰۃِ مغرب کو امام مالکؒ بھی مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ مؤطا ص۴۲ میں ہے کہ نفل تین رکعت نہیں ہوتے اسی طرح ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۳۶ ج۱ میں امام مالکؒ کا یہ مسلک نقل کرتے ہیں ۔ باقی امام شافعیؒ، احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ سب نمازوں میں شرکت درست ہے شام کی نماز میں تین کی بجائے چار پڑھ لے۔ ایک زائد پڑھا لے۔ ان کا استدلال یزیدؓ بن اسود کی اس روایت سے ہے جو ترمذی ص۳۰ ج۱ میں ہے جس میں یہ لفظ آتے ہیں :- فصلیت معہ صلوٰۃ الصبح فی مسجد الخیف اس کا جواب علامہ کاسانیؒ بدائع الصنائع ص۲۸۷ ج۱ میں اور امام سرخسیؒ مبسوط ص۱۶۵ ج۱ میں یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں ظہر کا لفظ ہے صبح کا نہیں ہے۔ ان حضرات کا یہ قول درست ہے۔ چنانچہ یہی روایت کتاب الآثار لابی یوسفؒ ص۶۵، کتاب الآثار لمحمدؒ ص۱۸، طحاوی ص۲۱۳ ج۱ اور مسند احمد ص۲۱۵ ج۴ میں ہے اور اس میں صرف ظہر کا لفظ ہے اور ذیل کی حدیثیں بھی ظہر کے

لفظ کی تائید کرتی ہیں۔

۱ : عن رجل من بنی الدیل قال خرجت باباعرلی لاصدرھا الی الراعی فمررت برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو یصلی بالناس الظھر فمضیت فلم اصل معہ فلما اصدرت اباعری رجعت ذکر ذلک لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال یا فلان مامنعک ان تصلی معنا حین مررت بنا فقلت یارسول اللہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) انی قد صلیت فی بیتی قال وان رواہ احمد ورجالہ موثقون۔ (مجمع الزوائد ص۴۴ ج۲)

۲ : وعن ابی سعید نالخدریؓ قال صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم باصحابہ الظھر۔ قال فدخل رجل من اصحابہ فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ماحَبَسَکَ یا فلان عن الصّلوٰۃ قال فذکر شیئًا اعتل بہ قال فقام یصلی فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الا رجل یتصدق علیٰ ھٰذا فیصلی معہ فقام رجل فصلی معہ رواہ احمدؒ وروی ابوداؤد و الترمذی بعضہ ورجالہ رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ص۴۵ ج۲)

اور اگر صبح کے لفظ بھی ہوں تب بھی آپؐ کے ارشاد فصلیا معھم سے صبح اور عصر کی نماز اس لیے مستثنیٰ ہوگی کہ احادیث نھی عن الصّلوٰۃ بعد ھما۔ متواترہ ہیں۔ اور شام اس لیے کہ نفل تین رکعت نہیں ہوتے اور ترمذی ص۳۱ ج۱ کے حاشیہ ۳ میں ہے ولما ورد فی حدیث صحیح اخرجہ الدارقطنی روالطحاوی ص۱۸۴ ج۱ مرتفعًا) عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اھلک ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلھا الا الفجر والمغرب۔ کذا فی اللمعات۔ (فتح القدیر ص۳۳۶ ج۱ اور مرقات ص۱۰۵ ج۳ میں بھی حدیث صریح۔

باب ماجآء فی الجماعۃ فی مسجد قد صُلّیَ فیہ مرّۃ ص۳۰

اس میں اختلاف ہے کہ دوبارہ نماز با جماعت جائز ہے یا کہ نہیں لیکن مختلف فیہ وہ مسجد ہے جس میں امام اور وقت متعین ہو۔ والا فلا۔

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ جس مسجد میں نماز ہو چکی ہو اس میں دوبارہ جماعت مکروہ ہے یہی مسلک سفیان ثوریؒ اور امام ابن المبارکؒ کا ہے۔ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ دوبارہ جماعت درست ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ نسائی ص۸۶ ج۱، ابوداؤد ص۸۶ ج۱ میں ابن عمرؓ سے روایت ہے واللفظ لابی داؤد. آپؐ نے منع فرمایا: لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین۔ تو جب پہلے جماعت ہو چکی ہے دوبارہ نہیں ہو سکتی۔

دلیل ۲ مجمع الزوائد ص۴۵ ج۲ میں حضرت ابوبکرۃؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام مدینہ سے باہر تھے واپس تشریف لائے تو جماعت ہو چکی تھی آپؐ کے ساتھ جو آدمی تھے ان کے ہمراہ گھر چلے گئے وہاں اہل خانہ کو بھی جمع کیا اور وہاں جماعت کرائی۔ قال الھیثمی رواتہ ثقات۔ اس سے استدلال یوں ہے کہ اگر مسجد میں دوبارہ جماعت درست ہوتی تو آپؐ مسجد نبوی جیسی مسجد نہ چھوڑتے وہیں پڑھتے۔ العرف الشذی ص۱۱۹ میں ہے کہ دوبارہ جماعت مع الاذان والاقامۃ مکروہ تحریمی ہے اور علامہ شامیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۵۵۱ھ میں مقلدین ائمہ اربعہؒ کا مکہ مکرمہ میں اجتماع ہوا اور اس پر اتفاق ہوا کہ دوبارہ مسجد میں جماعت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ اگر دوبارہ جماعت کی گنجائش ہو تو مسلمانوں کے اتفاق واتحاد کی وہ مثال باقی نہیں رہ سکتی جو ایک جماعت میں ہے۔ اس مسئلہ پر مولانا گنگوہیؒ نے مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام القطوف الدانیۃ فی کراھیۃ الجماعۃ الثانیۃ ہے۔

حضرت امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال روایت ترمذی ص۳۰ ج۱ سے ہے: ایکم یتجر روزن یفتعل من التجارۃ لامن الاجر) علی ھٰذا فقام رجل رھوالصدیق الاکبرؓ سنن الکبریٰ ص۶۹ ج۳) فصلی معہ۔

العرف الشذی ص۱۲۰ میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہمارے نزدیک کراہت اس جماعتِ ثانیہ میں ہے جس میں امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں اور یہاں امام مفترض ہے اور رجل ثانی متنفل جو محض دوسرے کے لیے جماعت کے ثواب کی خاطر کھڑا ہو گیا تھا۔

باب ما جآء فی اقامة الصفوف ص۳۱

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۹۸۷ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک تسویۂ صفوف سنّت ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۷۵ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ تسویۂ فرض ہے جس نے صف درست نہ کی، اس کی نماز باطل ہے۔ فرماتے ہیں کہ جمہورؒ جو تسویۂ کو سنّت یا واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک نماز درست ہو جائے گی کیونکہ تسویۂ حقیقتِ نماز میں شامل نہیں اور جمہورؒ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ نے اگرچہ تسویۂ کے بارے میں خاصی تاکید فرمائی ہے لیکن اعادہ اور بطلانِ صلوٰۃ کا حکم نہیں دیا۔ کیونکہ ایسا کسی روایت میں نہیں ہے۔

ابنِ حزمؒ کا استدلال لیخالفن اللہ بین وجوھکم اور من تمام الصّلوٰۃ اقامۃ الصف کی روایات سے ہے۔ (ترمذی ص۳۱ ج۱) جمہورؒ یہ فرماتے ہیں کہ تسویۂ کا اہتمام اور خیال ملحوظ رکھنا ہمارے نزدیک بھی مسلّم ہے اور ان روایات میں اسی بات کو واضح کیا گیا ہے۔ اس سے فرضیّت اور رکنیّت ثابت نہیں ہوتی۔ مخالفتِ وجہ کی ایک توجیہ یہ بیان کی گئی ہے۔ کہ دلوں میں بغض اور کینہ پیدا ہوگا اور ایک یہ معنی کیا گیا ہے کہ شکلیں مسخ کر دی جائیں گی۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ اس امّت میں تو مسخ نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امّت مجموعی لحاظ سے مسخ سے محفوظ رہے گی بعض قوموں اور بعض افراد کی شکلوں کی مسخ صحیح روایات سے ثابت ہے چنانچہ بعض لوگوں کے مسخ بصورتِ خنازیر کا واضح ثبوت بخاری[1] ص۸۳۷ ج۲ مستدرک ص۵۱۵ ج۴ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح اور مسند احمد ص— وغیرہ کی (حدیث ابو امامہؓ وغیرہ کی) صحیح روایات میں موجود ہے۔ اور ترمذی ص۴۲ ج۲ کی روایت میں ہے فی ھٰذہ الامۃ خسف ومسخ وقذف۔

فائدہ | العرف الشذی ص۱۲۰ میں ہے کہ تسویۂ امام پر لازم ہے اگر صف درست نہ کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ المدونۃ الکبریٰ ص۶۲ ج۱ میں ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ نے تسویۂ صفوف کے لیے آدمی مقرر کیے تھے۔ وفی الترمذی ص۳۱ ج۱ وروی عن عمر انہ

---

[1] بخاری ص۸۳۷ ج۲ کی روایت کے آخر میں ہے: ویمسخ اٰخرین قردۃ وخنازیر الیٰ یوم القیٰمۃ۔ (ورواہ ابوداؤد ص۲۰۴ ج۲)

كان يوكل رجلا باقامة الصفوف ولا يكبر حتى يخبر ان الصفوف قد استوت
وروى عن علیؓ وعثمانؓ انهما كانا يتعاهدان ذلك ويقولان استووا وكان
علیؓ يقول تقدم يا فلان تأخر يا فلان - انتهى. وروى ابوداؤد فی ص۹۷ ج۱ -
والحديث فی المشكوٰة ص۹۸ ج۱) عن النعمانؓ بن بشيرؓ قال كان رسول الله
صلی الله تعالیٰ عليه وسلم يسوّی صفوفنا اذا قمنا الی الصلوٰة فاذا استوينا
كبّر وفی موطا مالك ص۵۵ حتّٰی جاء رجال قد كان (عثمانؓ) وكلهم
بتسوية الصفوف فاخبروه ان الصفوف قد استوت فقال لی استو فی الصف
ثم كبّر، انتهى -

باب ماجاء فی كراهية الصّف بين السواری ص۳۱

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ دو یا تین یا اس سے زائد آدمی بین الساریتین کھڑے ہوں تو
جائز ہے۔ العرف الشذی ص۱۲۱ میں لکھا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ دو سے زیادہ
آدمی کھڑے ہوں تو صف کے معنی میں ہیں ہاں اکیلا آدمی بین الساریتین یا صف میں کھڑا
ہو تو مکروہ ہے۔ (ففی مجمع الزوائد ص۹۵ ج۲ عن عبد اللهؓ بن مسعود قال انما كرهت
الصّلوٰة بين السواری للواحد والاثنين رواه والذی قبله الطبرانی فی
الكبير واسناده حسن) یعنی بحالتِ اقتدار اور منفرد کا مسئلہ جدا ہے جیسا کہ بخاری
ص۷۲ ج۱ میں ہے کہ آپؐ نے کعبہ میں بین الساریتین نماز پڑھی۔ امام احمدؒ و اسحٰقؒ الصف
بين الساريتين کو مکروہ کہتے ہیں۔

باب ماجاء فی الصّلوٰة خلف الصّف وحده ص۳۱

امام خطابیؒ معالم السنن ص۳۳۵ ج۱ میں ابن رشدؒ بدایۃ ص۱۴۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ کے
نزدیک خلف الصف اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز جائز ہے مگر خطابیؒ لکھتے ہیں کہ اعادہ مستحب
ہے۔ امام احمدؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ نماز باطل ہے۔ امام خطابیؒ اور ابن رشدؒ جمہور کی طرف سے

وہ روایت پیش کرتے ہیں جو بخاری ص۱۰۸ج۱ وغیرہ میں حضرت ابوبکرۃ نفیعؓ بن حارث سے آتی ہے جنھوں نے خلف الصّف نماز شروع کی اور چلتے چلتے صف میں جا ملے جن کو آپؐ نے فرمایا تھا زادک اللہ حرصًا ولا تعد ۔ خطابیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ نماز کی پہلی جزء جو انھوں نے ادا کی تھی وہ اکیلے ہی تھی اگر وہ جائز ہے تو باقی بھی جائز ہے۔ ہاں البتہ ورودِ نہی کے بعد اعادہ چاہیئے التعلیق المحمود ص۹۹ج۱ میں ہے کہ خلف الصف اکیلے کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی واجب الاعادۃ ہے ۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۹ج۲ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۹۸ج۳ میں مراسیل ابی داؤد (مث) کے حوالہ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا کہ جب کوئی شخص پچھلی صف میں اکیلا ہو تو وہ اگلی صف سے آدمی کو کھینچ لے۔ لیکن شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۲۱ میں اور مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۳۰۰ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جہالت کا دَور دَورہ ہے اس زمانے میں کسی کو مت کھینچے کہیں وہ لڑ ہی نہ پڑے ۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ ترمذی ص۳۱ج۱ میں وابصۃؓ بن معبد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے امر رجلًا صلّی خلف الصف وحدہ ان یعید الصّلوٰۃ ۔ اسکے دو جواب ہیں۔

الاوّل : ابن رشدؒ بدایۃ ص۱۴۴ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ فلھٰذا لا تقوم بہ الحجۃ

الثّانی : باقی ائمہ بھی اعادۂ صلوٰۃ کے قائل ہیں کوئی وجوباً کوئی استحباباً لہٰذا ان کا قول حدیث کے خلاف نہیں۔

باب ماجاء فی الرّجل یصلی مع الرّجلین ص۳۲

قولہ وروی عن ابن مسعودؓ انہ صلی بعلقمۃؒ والاسودؒ فاقام احدھما عن یمینہ والاٰخر عن یسارہ

بعض لوگوں نے حضرت ابن مسعودؓ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اتنا اہم مسئلہ بھی ان کو معلوم نہیں تو رفع الیدین وغیرہ کے مسئلہ میں ان پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ کیونکہ جب تین آدمی ہوں تو سنت یہ ہے کہ امام آگے ہو اور مقتدی پیچھے ۔ علامہ

زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص۳۴ ج۲ میں اس کے تین جواب دیئے ہیں :

الاوّل : ہوسکتا ہے کہ ان کو سمرۃؓ بن جندب کی یہ روایت نہ پہنچی ہو : امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کنا ثلثۃ ان یتقدمنا احدنا۔ (ترمذی ص۳۲ ج۱) اور اس لاعلمی سے حضرت ابن مسعودؓ کی شان میں کوئی کمی نہیں آتی جیسے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو وراثت جدۃ سے متعلق ایک مسئلہ معلوم نہ تھا۔ لوگوں (محمدؓ بن مسلمہ اور مغیرۃؓ بن شعبہ) نے بتایا اور جیسے کہ حضرت عمرؓ کو ارضِ طاعون میں جانے اور نہ جانے کے متعلق ایک مسئلہ معلوم نہ تھا حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے بتایا اور اس کی بے شمار نظیریں موجود ہیں اور جیسے حضرت ابنِ عمرؓ کو مسح علی الخفین کا مسئلہ معلوم نہ تھا۔ (ملاحظہ ہو احسان الباری لفہم البخاری حصہ اوّل ص۲۹ تا ۳۰)

الثّانی : امام طحاویؒ ص۱۵۱ ج۱ میں ابن سیرین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جگہ کی قلت تھی دو آدمی پیچھے کھڑے نہ ہو سکتے تھے۔

الثّالث : امام بیہقیؒ کی کتاب المعرفت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت ابنِ مسعودؓ اس کو سنّت سمجھتے تھے اور ان کی تحقیق یہی تھی چنانچہ امام ترمذیؒ ص۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں : ورواہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

الرّابع : یہ جواب حافظ ابن القیمؒ نے بدائع الفوائد ص۹۱ ج۳ میں دیا ہے کہ جس وقت ایک نابالغ ہو اور دوسرا بالغ تو ایک کو یمین میں اور دوسرے کو یسار میں کھڑا کرے جیسا کہ حضرت ابنِ مسعودؓ نے کیا ہے۔

الخامس : وقد تکلم بعض الناس فی اسمٰعیل بن مسلم من قبل حفظہ کہ بعض نے اس راوی کے حفظ پر کلام کیا ہے۔ وفیہ نظر۔ کیونکہ تعاملِ امّت اسی پر ہے۔

باب من احق بالامامۃ ص۳۲

قولہ یؤم القوم اقرءھم لکتاب اللہ | امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں (وھو قول الشافعیؒ ومالکؒ وروایۃ عن احمدؒ رحمھم اللہ تعالیٰ راجع حاشیہ ۴ ترمذی ص۳۲) کہ اعلم

وافقہ۔ اقرء پر مقدم ہے یعنی جو شخص علم وفقہ میں زیادہ ہو، وہ قاری سے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور احمد رحمہما اللہ تعالیٰ اقرأ کو مقدم فرماتے ہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی مرض وفات میں حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امامت کے لیے متعین فرمایا۔ بخاری ص ۹۵ ج ۱ میں روایت ہے جس میں یہ ٹکڑا بھی ہے وکان اعلمنا ابو بکرؓ حالانکہ بخاری ص ۷۴۸ ج ۲ میں ہے: ابیؓ اقرأنا۔

دلیل ۲ علم وفقہ کے ساتھ نماز کے کئی مسائل حل ہوں گے اور کئی ارکان کی تصحیح ہوگی بخلاف قرأۃ کے کہ اس سے صرف رکنِ قرأۃ ہی ادا ہوگا لہٰذا افقہ کو علی الاقرأ ترجیح ہے۔

حضرت امام احمدؒ وابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل ترمذی ص ۳۲ ج ۱ میں روایت ہے: یؤم القوم اقرءھم لکتاب اللہ۔ الحدیث۔

اس کا جواب صاحبِ ہدایہ ص ۲۷ ج ۱ میں یہ دیتے ہیں کہ جو حضرات آپؐ سے قرآن حاصل کرتے تھے وہ معانی وتفسیر سمیت حاصل کرتے تھے ان میں جو اقرأ ہوتا تھا وہ اعلم وافقہ بھی ہوتا تھا۔ آج کے دَور میں بعض قاری مسائل سے بالکل بے خبر ہیں۔

باب ماجاء فی نشر الاصابع عند التکبیر ص ۳۳

امام نوویؒ شرح مسلم ص ۱۶۸ ج ۱ میں فرماتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ ہاتھ کندھے تک اٹھانے چاہئیں (جیسے مسلم ص ۱۶۸ ج ۱ و ابوداؤد ص ۱۰۴ ج ۱ میں ہے) بعض میں ہے کہ شحمتی اذنین تک (جیسے طحاوی ص ۹۶ ج ۱ میں ہے) بعض میں فروع الاذنین تک کے لفظ ہیں (جیسے مسلم ص ۱۶۸ ج ۱ میں ہیں۔ اور بعض میں حاذی بابھامیہ اذنیہ ہے۔ ابوداؤد ص ۱۰۵ ج ۱ اور بعض میں حیال اذنیہ ہے جیسے ابوداؤد ص ۱۰۵ ج ۱ میں ہے اور بعض میں فوق اذنیہ کے لفظ ہیں جیسے طحاوی ص ۹۶ ج ۱ میں ہے۔) نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ان میں تطبیق یوں دی ہے جس کو سب لوگوں نے مستحسن سمجھا ہے کہ ہتھیلیاں منکبین تک ہوں اور ابہامین شحمتی اذنین تک اور باقی انگلیوں کے سرے فروع اُذنین تک ہوں۔

باب مایقول عند افتتاح الصلوٰۃ ص۳۳

قولہ ثم یقول سبحانک اللّٰھم ... الخ العرف الشذی ص۱۲۴ میں ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ سے قبل کوئی نہ کوئی ذکر مستحب ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مستحب نہیں۔ پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ ... الخ اولیٰ ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ پڑھے: لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَکَ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فَاغْفِرْلِیْ فَاِنَّہٗ لَا یَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ وَجَّھْتُ وَجْھِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ۔ اِنَّ صَلٰوتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَا شَرِیْکَ لَہٗ وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ۔

(کتاب الام ص۱۵۳ ج۱)

پہلی جزء میں ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل یہ ہے کہ صحیح روایات میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سورۃ فاتحہ سے پہلے اللہ تعالیٰ کا ذکر فرماتے تھے عام اس سے کہ ثناء ہو یا کوئی اور دعا صحاح ستہ کے مصنفین میں سے امام نسائیؒ نے استفتاح کے اذکار کا خاص ذکر کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفائے راشدینؓ یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العلمین۔ ترمذی ص۳۴ ج۱ میں یہ روایت موجود ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب کہ الحمد سے وہ قرأت شروع ہوتی ہے جو فی الصلوات الجہریۃ بلند آواز سے پڑھی جاتی ہے یہ روایت پہلے ذکر اور ثناء کی نفی نہیں کرتی۔

سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ کے بارے میں امام صاحبؒ ومن وافقہ کی دلیل نمبر۱ مجمع الزوائد ص۱۰۷ ج۲ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ جب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز شروع کرتے تو سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ ... الخ پڑھتے۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ موثقون۔ علامہ ابن قدامہؒ المغنی ص۵۲۳ ج۱ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: رواتہ کلھم ثقات۔ اسی طرح امام دارقطنیؒ بھی اس روایت کو [illegible]

دلیل ۲ مستدرک ص۲۳۵ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یفتتح الصلوٰۃ وکان یقول سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ ۔۔ الخ۔ قال الحاکمؒ صحیح الاسناد وقال الذہبیؒ صحیح علی شرطھما۔ اسی مضمون کی ایک اور روایت ہے علامہ ذہبیؒ تلخیص المستدرک ص۲۳۶ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے نقل کر کے لکھتے ہیں: سندہ صحیح۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ کے پڑھنے کو زیادہ بہتر جانتے ہیں کیونکہ حضرت عمرؓ سے بسندِ صحیح ثابت ہے کہ وہ یہ پڑھتے تھے۔ حضرت عمرؓ کی جس روایت کا حوالہ حافظ ابن القیمؒ نے دیا ہے وہ مسلم ص۱۷۲ ج۱ میں موجود ہے۔ غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ کے بارے میں کوئی صحیح روایت موجود نہیں، نِرا تعصب ہے۔

دلیل ۳ الجامع الصغیر ص۱۲ ج۲ میں ہے: کان اذا افتتح الصلوٰۃ قال سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالٰی جَدُّکَ وَلَآ اِلٰہَ غَیْرُکَ ۔ (د ت ۔ ہ ۔ ک) عن عائشۃؓ (د ۔ ت ۔ ہ ۔ ک) عن ابی سعیدؓ (طب) عن ابن مسعودؓ وعن واثلۃؓ صحیح ۔ وفی السراج المنیر ص۱۲۴ ج۴ قال الشیخ حدیث صحیح۔

باب ماجاء فی ترک الجہر ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ص۳۳

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ وروایۃ عن احمدؒ فرماتے ہیں کہ بغیر سورۃ النمل کے بسم اللہ کسی سورت کی جُز نہیں۔ امام شافعیؒ وروایۃ عن احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر سورۃ کی اور خصوصاً فاتحہ کی جزو ہے۔ علامہ ابوالسعودؒ تفسیر ص۶۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ اختلفت الامۃ فی شأن التسمیۃ فی اوائل السور الکریمۃ فقیل انھا لیست من القراٰن اصلاً۔ (وراجع لہ الطحاوی ص۹۷ تا ۱۰۰ ج۱) وھو قول ابن مسعودؓ ومذھب مالکؒ والمشھور من مذھب علماء الحنفیۃؒ وعلیہ قراء المدینۃ، والبصرۃ والشام وفقھائھاؒ وقیل انھا اٰیۃ فذۃ من القراٰن انزلت للفصل والتبرک بھا

وهوالصحيح من مذهب الحنفيّة وقيل هي اٰية تامة من كل سورة صدّرت بها وهو قول ابن عباسؓ ۔ امام رازیؒ تفسیر کبیر ص۱۹۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قال الشافعیؒ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اٰیة من اوّل سورة الفاتحة و تجب قراٴتها مع الفاتحة وقال مالکؒ والاوزاعیؒ انها ليس من القراٰن الّا فی سورة النمل ولا يقرأ لا سرًّا ولا جهرًا الا فی قيام رمضان فانه يقرءها واَمّا ابوحنيفةؒ فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ اسی طرح یہ اختلاف نیل الاوطار ص۲۰۸ ج۲ تفسیر مظہری ص۳ ج۱ معالم السنن ص۳۸۹ ج۱ اور بدایۃ المجتہد ص۱۱۹ ج۱ میں بھی مذکور ہے ۔ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ تفسیر مظہری ص۳ ج۱ میں لکھتے ہیں ۔ والحق انها من القراٰن انزلت للفصل ۔ پھر آگے لکھتے ہیں ، والدليل علىٰ انها ليست من الفاتحة ۔ ما رواه الشيخان عن انسؓ قال صليت خلف رسول اللہ صلى اللہ تعالىٰ عليه وسلم وخلف ابی بکرؓ وخلف عمرؓ فلم يجهر احد منهم ببسم اللہ الرحمٰن الرحيم وما سنذكره من حديث ابی هريرة قسمت الصلوٰة بينی وبين عبدی نصفين ۔ الحديث ۔ اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ میں نے اپنے اور بندے کے درمیان تقسیم کردی ہے جب وہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں حمدنی عبدی آخر تک ایک ایک جملہ کا تقابل بیان کیا ہے کہ بندہ یہ کہتا ہے اور رب تعالیٰ یہ کہتے ہیں ۔ یہ روایت بخاری کے علاوہ تمام صحاح ستہ میں مذکور ہے ۔ مسلم ص۱۷۰ ج۱ اور مسند احمد ص۲۸۵ ج۲ اور ابوعوانہ ص۱۲۲ ج۲ میں مذکور ہے اگر بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی جزو ہوتی تو سورۂ فاتحہ الحمد للہ سے شروع نہ ہوتی بسم اللہ سے شروع ہوتی اور ایک دلیل ترمذی ص۳۴ ج۱ کی یہ روایت ہے : عن انسؓ قال كان رسول اللہ صلى اللہ تعالىٰ عليه وسلم وابوبكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ يفتتحون القراٴة بالحمد لِلّٰهِ ربّ العلمين ۔ قال الترمذی حديث حسن صحيح ۔

حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل ۱

مسلم ص۱۷۲ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورۃ کوثر کی جزو ہے ۔

الجواب مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۳۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ آپؐ نے بِسْمِ اللّٰہِ بطورِ تبرک پڑھی ۔ اس کا کون منکر ہے؟ اس سے جزئیت ثابت نہیں ہوسکتی ۔ ایک اور قرینہ ہے جو قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام اوّل نمبر پر جو وحی لائے تو وہ اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ سے شروع کی، بِسْمِ اللّٰہِ سے نہیں ۔ اگر بِسْمِ اللّٰہِ جزو ہوتی تو اس کا ضرور ذکر ہوتا ۔ اس کے علاوہ سورۃ کوثر کے ساتھ پڑھنے سے سورۃ فاتحہ کی جزئیت تو ثابت نہیں ہوسکتی ۔

دلیل ۲ دارقطنی ص۱۱۸ ج۱ میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ مرفوعاً روایت بیان کرتے ہیں ۔ اذا قرأتم الحمد للّٰہ فاقرءوا بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، فانہا من القرآن ۔

الجواب اس روایت کے آخر میں امام دارقطنیؒ کہتے ہیں کہ موقوف ہے، مرفوع نہیں، تو مرفوع اور صحیح روایات کے مقابلے میں اسے کیسے مان لیا جائے ۔

دلیل ۳ دارقطنیؒ ص۱۱۶ ج۱ میں حضرت امِّ سلمہؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کان یقرء بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۔

الجواب قطع نظر اس جواب کے کہ یہاں بھی تسمیہ بطورِ تبرک ہو اس کی سند میں عمر بن ہارون راوی ہے : جو نہایت ہی ضعیف اور کمزور ہے کتب اسماء الرجال میں اس پر کڑی جرح ہے ۔ دیکھئے میزان الاعتدال ص۲۲۸ ج۳ اور تہذیب التہذیب ص۵۰۲ ج۷ تا ص۵۰۵ ۔ ـــــــ و فیہ وقال ابن مہدیؒ واحمدؒ والنسائیؒ متروک الحدیث وقال یحییٰؒ کذاب خبیث وقال ابوداؤدؒ غیر ثقۃ وقال ابوعلیؒ والدارقطنیؒ ضعیف جداً وقال ابن المدینیؒ ضعیف جدا ۔ وقال صالح جزرۃ کذاب وقال زکریا الساجیؒ فیہ ضعف وقال ابوعلی النیسابوریؒ متروک

(محصلہ) الغرض کوئی صحیح اور صریح روایت اس پر موجود نہیں کہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سُورۃ فاتحہ کی جزو ہے ۔

البحث الثانی امام ابوحنیفہؒ وروایۃ عن احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ آہستہ پڑھنی چاہیے۔ (وقال الشافعیؒ واحمدؒ فی روایۃ یقرأ جہراً) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ: لا یقرأ ذلک احد لا سرا ولا علانیۃ لا امام ولا غیر امام۔ المدونۃ الکبرٰی ص۶۴ ج۱۔

امام صاحبؒ کے پاس گزشتہ مذکورہ دلیلوں کے علاوہ ایک دلیل یہ ہے جو نسائی ص۱۰۵ ج۱، دارقطنی ص۱۱۹ ج۱ وغیرہ میں ہے: فلم یکونوا یجھرون ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور مجمع الزوائد ص۱۰۸ ج۲ میں ہے: فکانوا یسرون ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم وقال رجالہ موثقون۔ شوافعؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت انسؓ کو یہ مسئلہ ہی معلوم نہ ہو یا انھوں نے آپؐ سے سنا ہی نہ ہو۔

الجواب حافظ ابن تیمیہؒ فتاوٰی ص۴۷ ج۱ میں اور علامہ بدرالدین بعلی حنبلیؒ مختصر الفتاوٰی المصریۃ ص۴۵ میں اور حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں اور اسی طرح ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حیرت کی بات یہ ہے کہ حضرت انسؓ دس برس تک آپؐ کے خادمِ خاص رہے پھر پچیس ۲۵ سال تک حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نمازیں پڑھیں اور اس طویل عرصہ میں ان سے کبھی بھی بسم اللہ نہ سنی (حضرت علیؓ چونکہ شورشوں کو ختم کرنے کے لیے مدینہ سے کوفہ چلے گئے تھے اور حضرت انسؓ مدینہ میں پھر بصرہ کے قریب زاویہ میں رہتے تھے اس لیے یہاں حضرت علیؓ کا ذکر نہیں۔)

امام شافعیؒ کی دلیل ۱ نسائی ص۱۰۴ ج۱ میں روایت ہے: عن نعیم المجمر قال صلیت وراء ابی ہریرۃ فقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ثم قرأ بام القرآن۔ الحدیث۔ پھر آخر میں فرمایا: انی لا شبہکم صلوۃ برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

الجواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کے آٹھ سو شاگرد تھے "مابین صاحب وتابع" ان میں سے صرف نعیم مجمرؒ ہی یہ روایت کرتے ہیں اور کوئی بھی نہیں کرتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔

الجواب ۲ حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جھگڑا تو جہر کا ہے۔ اس روایت میں فقرأ کے لفظ ہیں۔ قرأت کا تو جھگڑا ہی نہیں۔ لہٰذا یہ جہر کے لیے ناکافی ہے (اگر سرّا پڑھی تو پھر سُنی کیسے؟ جواب: ممکن ہے کبھی کوئی آیت جہر سے پڑھتے ہوں۔ بخاری ص۱۰۵ ج۱ اور ص۱۰۶ ج۱ میں ہے۔ ویسمعنا الآیۃ احیانًا) قال ابن القیمؒ فی الزاد ص۶۳ ج۱ وترك النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الجهر بالبسملة وكان يجهر بها احيانا والمقصود انه كان يفعل فى الصلوٰة شيئًا احيانا للعارض لم يكن من فعله الراتب. اھ. حافظ ابنِ تیمیہؒ نے یہ اعتراض بھی پیش کیا ہے کہ ابوقتادہؓ نے ظہر اور عصر کی نماز میں قرأت کا ذکر کیا ہے تو ان کو کیسے پتہ چلا؟ جوابًا کہتے ہیں کہ شاید سرّی میں بھی کوئی جملہ سُن لیا ہو، اور ممکن ہے کہ نماز ختم کر کے بتلایا ہو۔) حضرت ابوقتادہؓ کی روایت بخاری ص۱۰۵ ج۱ میں ہے۔

دلیل ۲ مستدرک ص۲۳۳ ج۱ میں روایت ہے کہ معتمرؒ بن سلیمانؒ نے جہرًا بسم اللہ پڑھی اور فرماتے ہیں کہ میں نماز میں اپنے باپ کے مشابہ اور وُہ حضرت انسؓ کے مشابہ اور وُہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے مشابہ پڑھتے تھے۔

الجواب مشابہت بقیہ اشیاء میں ہے، بسم اللہ میں نہیں کیونکہ حضرت انسؓ کی صحیح اور صریح روایات اس کے خلاف ہیں اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات پیش کی گئی ہیں لیکن کوئی بھی صحیح نہیں۔ چنانچہ علامہ بدرالدین بعلی الحنبلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریہ ص۴۶ میں حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ ص۷ ج۱ میں اور علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۵۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام دارقطنیؒ نے جہر بسم اللہ پر کتاب لکھی ہے بعض مالکی علماء نے ان کو قسم دی کہ جہر میں کتنی صحیح روایات ہیں فقال كل ما روى عن النبى صلى اللہ تعالىٰ عليه وسلم فى الجهر فليس بصحيح واما عن الصحابة فمنه صحيح ومنه ضعيف۔

حضرت امام مالکؒ کا استدلال یفتتحون القراءة بالحمد للہ رب العلمین کی روایت سے ہے۔ (ترمذی ص۳۴ ج۱) لیکن ان کا استدلال ناکافی ہے کیونکہ صحیح اور صریح روایات میں آتا ہے کہ آپؐ اور خلفاء راشدینؓ نے بسم اللہ پڑھی۔ ان کو کیسے اور کہاں ترک کریں، ؟

فائدہ علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۹۷، میں حضرت سعید بن جبیرؒ سے اور علامہ ھیثمیؒ مجمع الزوائد ج۲ ص۱۰۸، میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں وقال رجاله موثقون اور حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ج۴ ص۲۹، میں اور اپنی کتاب خلاف الامة فى العبادات

ص۲۸۵ میں لکھتے ہیں: واللفظ لہ روی الطبرانی باسناد حسن عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یجھر بھا اذا کان بمکۃ وانہ لما ھاجر الی المدینۃ ترک الجھر بھا حتی مات۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ روایاتِ جہر منسوخ ہیں۔

البحث الثالث علامہ آلوسی روح المعانی ص۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور العرف الشذی ص۱۲۵ میں ہے قرأۃ التسمیۃ فی ابتداء کل رکعۃ سنۃ عندنا وفی روایۃ واجبۃ آگے لکھتے ہیں کہ وفی روایۃ عن محمدؒ استحباب التسمیۃ بین السور والفاتحۃ وقال الشیخان بجوازھا واباحتھا۔

باب ما جاء لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب ص۳۴

اس مقام پر دو مسئلے ہیں:

الاولیٰ: سورۂ فاتحہ خلف الامام پڑھنا۔ یہ اپنے مقام پر ترمذی ص۴۲ ج۱ میں مفصل آئے گا۔ انشاء اللہ العزیز۔

الثانیۃ: سورۂ فاتحہ کی رکنیت وعدمِ رکنیت کا مسئلہ۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۶ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں فاتحہ واجب ہے رکن نہیں۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ رکنیت کے قائل ہیں لیکن مغنی ابن قدامہؒ ص۵۴۰ ج۱ میں ہے کہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ الفاتحۃ لا تتعین بلکہ قرآن کا جونسا حصہ بھی پڑھا جائے تو تجزئ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ فاقرءوا ما تیسر منہ اے من القرآن اس سے پتہ چلا کہ قرآن کا جونسا حصہ بھی آسان ہو اس کی قرأت مطلوب ہے اور ظاہر ہے کہ سورۂ عصر اور کوثر اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کی قرأت فاتحہ سے زیادہ آسان ہے۔ امام نوویؒ وغیرہ کا یہ فرمانا کہ فاتحہ ہی سب سے آسان ہے محض سینہ زوری ہے۔

دلیل ۲ بخاری ص۱۰۵ ج۱ مسلم ص۱۷۰ ج۱ میں مسیٔ الصلوٰۃ کی حدیث میں یہ ٹکڑا ہے: ثم

اقرأ ماتیسر معک من القرآن. آپ اس مقام پر اس کو احکام بتلا رہے ہیں اور مقام بھی تعلیم کا ہے اگر فاتحہ رکن ہوتی تو آپ یہ الفاظ نہ فرماتے۔ اس پر اعتراض ہوا ہے کہ ماتیسر سے مراد فاتحہ ہی ہے کیونکہ ابوداؤد ص۱۲۵ ج۱ اور مسند احمد ص۳۴۲ ج۴ وغیرہ میں اس جگہ یہ لفظ ہیں ثمّ اقرأ بام القرآن وبما شاء اللہ ان تقرأ تو ما سے مراد امّ القرآن ہے۔

اس اعتراض کے کئی جواب ہیں:

الاوّل: ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اقرأ ماتیسر معک من القرآن میں کوئی اجمال نہیں۔ حدیث اپنے مفہوم میں واضح ہے تو جونسا حصہ بھی پڑھا جائے کافی ہے۔ امتثال امر ہو جائے گا۔ اور اس روایت میں وبما شاء اللہ ان تقرأ کے الفاظ فاتحہ سے زائد قرأت کی خبر دے رہے ہیں۔ تو چاہیے کہ ما زاد کی قرأت بھی فرض اور رکن ہو۔

الثانی ۲: ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۲۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جو حضرات ماتیسّر کی تفسیر دوسری روایات کے پیش نظر امّ القرآن سے کرتے ہیں ان کا استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ حرف مَا عربی زبان میں عہد کے لیے آیا ہو اور آگے لکھتے ہیں کہ اسکا ثبوت مشکل ہے۔

الثالث ۳: علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جیسے ترمذی ص۳۴ ج۱ کے حاشیہ ۲ کے آخر میں ہے: هو تمشية لمذهبه بالتحكم وخارج عن معنى كلام الشارع لان تركيب الكلام لا يدل عليه لان ظاهره يتناول الفاتحة وغيرها مما يطلق عليه اسم القرآن وسورة الاخلاص اكثر تيسيرا من الفاتحة فما معنى تعيين الفاتحة في التيسير وهذا تحكم بلا دليل۔ (عمدۃ القاری ص۱۹ ج۶)

الرابع ۴: کہ ابوداؤد کی روایت خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد سے وجوب تو ثابت ہو سکتا ہے۔ رکنیت ثابت نہیں ہو سکتی اور وجوبِ فاتحہ کے ہم بھی قائل ہیں۔

دلیل ۳: فتح الملہم ص۱۹ ج۲ میں ہے کہ بعض حضرات نے مسلم ص۱۶۹ ج۱ اور ابوداؤد ص۱۱۹ ج۱ کی اس روایت سے بھی عدمِ رکنیت فاتحہ پر استدلال کیا ہے جس میں ہے: من صلّٰی صلوٰة لم يقرأ فيها بام القرآن فصلوته خداج غير تمام۔ خداج کا لفظ نقصان کو چاہتا ہے تو کمی تو اس میں ہوتی ہے لیکن رأساً ہی بطلان نہیں ہوتا۔ اگر فاتحہ رکن ہوتی

تو سرے سے نماز ہی نہ ہوتی۔

دلیل ۴: ابو داؤد ص ۱۱۸ ج ۱ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا مدینہ میں اعلان کر دے: ان لا صلوٰۃ الا بقرأۃ قرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فما زاد او کما قال۔ (وکذا فی جامع المسانید ص ۳۱۰ ج ۱) اس میں حرف لو صراحۃً عدم رکنیّت کو چاہتا ہے اور فما زاد کا جملہ امام یا منفرد کی نماز پر دال ہے نہ کہ مقتدی کی۔

فائدہ: امام صاحبؒ سورۃ فاتحہ کا وجوب ایک تو اس روایت سے ثابت کرتے ہیں جو بحوالہ ابو داؤد گزری جس میں آپ نے خلادؓ بن رافع کو فرمایا: ثم اقرأ بام القرآن اس میں صیغہ امر ہے دوسرا یہ کہ فتح الملہم ص ۲ ج ۲ میں ہے کہ آپ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ترمذی ص ۳۴ ج ۱ کی یہ روایت ہے عن عبادۃؓ بن الصامت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔

الجواب: یہی روایت مسلم ص ۱۶۹ ج ۱ اور نسائی ص ۱۰۵ ج ۱ میں بھی ہے جس میں فاتحہ کے بعد فصاعداً کے لفظ بھی ہیں اور اپنے مقام پر بسط سے یہ بحث آئے گی کہ بعض روایات میں فما زاد بعض میں ما تیسر (وفی جامع المسانید ص ۳۰۹ ج ۱ عن عمرؓ بن الخطاب قال لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وما تیسر من القرآن بعدھا) بعض میں سورۃ بعض میں معھا شیء وغیرہ کے الفاظ بھی ہیں تو چاہیئے کہ ائمہ ثلاثہؒ فاتحہ کے ساتھ ساتھ فصاعداً اور ما زاد کی رکنیت کے بھی قائل ہوں۔ تو جو جواب وہ ما زاد کی عدمِ رکنیّت کا دیں گے وہی جواب ہماری طرف سے فاتحہ کی عدمِ رکنیّت کا ہے۔ فما ھو جوابھم فھو جوابنا۔

باب ماجاء فی التأمین ص ۳۴

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ آمین سرًّا کہنی چاہیئے۔ امام صاحبؒ کا مسلک تو واضح ہے اور امام مالکؒ کے بارہ المدونۃ الکبریٰ ص ۷۱ ج ۱ میں ہے: قال مالکؒ ویخفی من خلف الامام آمین۔ اوجز المسالک ص ۲۵۰ ج ۱ میں ہے فقال الحنفیۃؒ و مالکؒ والشافعیؒ

في الجديد يأتي بها سرًا۔ وقال الشافعيؒ في القديم واحمدؒ يجهر بها في الجهرية
امام نووی شرح المهذب ص۳۷۲ج۳ میں لکھتے ہیں۔ امّا المأموم فقد قال (الشافعيؒ) في الجديد
لا يجهر وقال في القديم يجهر۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۱ج۲ میں لکھتے ہیں: الجهر
للمأموم ذهب اليه الشافعيؒ في القديم وعليه الفتوٰى۔ اور خود امام شافعیؒ
کتاب الام ص۹۵ج۱ طبع بولاق مصر میں لکھتے ہیں: وقال الشافعيؒ فاذا فرغ الامام من قرأة
ام القرآن قال آمين ورفع بها صوته ليقتدى به من كان خلفه فاذا قال قالوها
واسمعوا انفسهم ولا احب ان يجهروا بها فان فعلوا فلا شيء عليهم۔

امام صاحبؒ و امام مالکؒ کی دلیل ۱ | عن وائلؓ بن حجر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ۔ فقال آمين۔ وخفض بها صوته۔ ترمذی ص۳۴ج۱،
مسند احمد ص۳۱۶ج۴، ابو داؤد طیالسی ص۱۳۸، سنن الکبریٰ ص۵۷ج۲ اور دارقطنی ص۱۲۷ج۱۔
اس روایت پر چار اعتراض کیے گئے ہیں:

اعتراض ۱ | زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۶۹ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن القطان الفاسیؒ نے اپنی کتاب الوہم والایہام میں کہا ہے کہ حجر ابوالعنبس مستور لا یعرف حالہ یعنی راوی مجہول ہے۔

جواب | یہ مجہول نہیں بلکہ معروف و ثقہ ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب
ص۲۱۴ج۲ میں لکھتے ہیں کہ قال ابن معینؒ كوفي ثقة مشهور۔ قال الخطيب كان ثقة
وصحح الدارقطنيؒ وغيره حديثه وذكره ابن حبانؒ في ثقات التابعين۔
قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۳۱ج۲ میں لکھتے ہیں: وخطئه الحافظ وقال انه ثقة وقيل له
صحبة ووثقه ابن معين وغيره یعنی ابن القطان الفاسیؒ کو ابن حجر نے اس بات میں
خطاکار بتلایا ہے اور کہا ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ یہ راوی صحابی ہے۔

اعتراض ۲ | امام ترمذیؒ ص۳۴ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے سفیانؒ کی روایت کو شعبہؒ کی روایت پر ترجیح دی ہے۔ کیونکہ شعبہؒ اپنی روایت میں حجر ابوالعنبس کہتے ہیں اور

سفیانؒ اپنی روایت میں حجر ابن العنبس کہتے ہیں ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت ابوالسکن بھی اور امام بخاریؒ اور ابوزرعہؒ سفیانؒ کی روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں ۔ اس کے دو جواب ہیں :

الاوّل : ابوالعنبس صرف شعبہؒ ہی نہیں کہتے بلکہ سفیانؒ کی روایت میں بھی ابوالعنبس ہے ۔ دارقطنی ص۱۲۷ ج۱ ، دارمی ص۱۴۲ ، ابوداؤد ص۱۳۴ ج۱ میں ہے واللفظ لہ حدثنا محمد بن کثیر انا سفیان عن سلمۃ (بن کہیل) عن حجر ابی العنبس ... الخ ۔ تو جو قصور اس میں شعبہؒ کا ہے وہی سفیانؒ کا ہے ۔

الثانی : حجر ابن العنبس بھی ہے اور ابوالعنبس بھی ہے چنانچہ دارقطنی ص۱۲۷ ج۱ میں روایت ہے ۔ عن حجر ابی العنبس وھو ابن العنبس ۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۲۱۴ ج۲ میں لکھتے ہیں حجر ابن العنبس الحضرمی ابوالعنبس و یقال ابوالسکن کوفی ۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۳۲ ج۲ میں لکھتے ہیں : فلا مانع من ان یکون لہ کنیتان مولوی شمس الحق عظیم آبادی غیر مقلد التعلیق المغنی ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں ۔ وقال ابن حبانؒ فی الثقات حجر ابن العنبس ھو ابو العنبس الکوفی ۔

اعتراض ۳ امام ترمذی ص۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ شعبہؒ اپنی روایت میں علقمہؒ بن وائل کا نام زیادہ بتاتے ہیں اور سند میں علقمہؒ نہیں یہ ان کی غلطی ہے ۔

جواب یہی روایت ابوداؤد طیالسی ص۱۳۸ میں یوں ہے : حدثنا شعبۃ قال اخبرنا سلمۃ بن کہیل قال سمعت ابا العنبس قال سمعت علقمۃ بن وائل یحدث عن وائل وقد سمعت من وائل یعنی ابوالعنبس نے علقمہ سے بھی سنا اور وائل سے بھی اور یہ درست ہے اور اسی طرح یہ سند سنن الکبریٰ ص۵۷ ج۲ اور تلخیص الحبیر ص۸۹ میں درج ہے ۔

اعتراض ۴ امام ترمذی ص۳۴ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ سفیانؒ کی روایت میں مد بہا صوتہ ہے اور شعبہؒ کی روایت میں خفض بہا صوتہ ہے اور صحیح مد بہا صوتہ ہے ۔

اس کے دو جواب ہیں :

الجواب الاوّل امام ترمذی کتاب العلل ص۲۳۸ ج۲ میں لکھتے ہیں : قال علیؒ ابن

المدینی قلت لیحیی ایھما کان احفظ للاحادیث الطوال سفیانؒ اوشعبہؒ
قال کان شعبۃ امر فیھا اے اقوی۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری صـ۲۶ـ ج۱ میں لکھتے ہیں
شعبۃ لایحمل عن م[illegible]خہ الاصحیح حدیثھم۔ (قال ابن
القیمؒ فی تحقیق حدیث معاذؓ فی الاجتھاد "کیف وشعبۃ حامل لواء ھذا
الحدیث وقد قال بعض ائمۃ الحدیث اذا رأیت شعبۃ فی اسناد حدیث
فاشدد یدیك اعلام الموقعین صـ۲۰۳ ج۱) وفی تاریخ بغدادی صـ۲۶۳ ج۹
(قال محمد بن العباس النسائی) سألت اباعبد اللّٰہ یعنی احمد بن حنبل
من اثبت شعبۃ؟ اوسفیان؟ فقال کان سفیان رجلاً حافظاً وکان رجلاً
صالحاً وکان شعبۃ اثبت منہ وانقی رجالاً۔ وفی تذکرۃ الحفاظ صـ۱۸۳ ج۱ وقال
شعبۃ لان اقع من السماء فاقطع احب الیّ من ان ادلّس بخلاف سفیان ثوری
کے کہ فی التقریب صـ۱۵۱ ربما دلّس۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاوٰی صـ۸۲ ج۱ میں لکھتے ہیں و اتقان
شعبۃ وضبطہ ھوغایۃ عندھم اے عند المحدثین بخلاف اس کے کہ سفیانؒ
فرماتے ہیں: ان قلت لکم انی احدثکم کما سمعت فلا تصدقونی انما
ھوالمعنی۔ علل الترمذی صـ۲۳۷ ج۲ و توجیہ النظر صـ۳۱۳۔ علاوہ ازیں اگر روایت
سفیانؒ میں مدّ بہا صوتہ کے الفاظ ہوتے تو وہ اپنی اس روایت کے خلاف کرتے
حالانکہ وہ بھی آمین سرًّا کہنے کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن حزم محلیٰؒ صـ۲۶۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: ان
سفیان الثوریؒ وابا حنیفۃؒ یقولان الامام یقولھا سرًّا ذھبوا الی تقلید عمرؓ بن
الخطاب وابن مسعودؓ۔

الجواب الثّانی | مدبہاصوتہ کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ آپ نے آمین مدّ کے
ساتھ کہی قصر کے ساتھ نہیں۔ چنانچہ امیر یمانیؒ سبل السّلام صـ۲۶۷ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار
صـ۲۳۰ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وامین بالمد والتخفیف فی جمیع الروایات وعن جمیع القراء۔

اعتراض | مدّ کے ساتھ پڑھنے کا علم مقتدیوں کو کیسے ہوگیا؟

جواب | بعض دفعہ تعلیمِ امّت کے لیے آپؐ ایسا کیا کرتے تھے۔ چنانچہ کتاب

الکنیٰ لابی بشر دولابی الحنفیؒ ص ۱۹۶ ج ۱ میں وائل بن حجرؓ ہی کی روایت ہے: فقال آمین یمد بہا صوتہ ما رأیتہ الا لیعلمنا۔ یہ روایت اپنے مدلول میں واضح ہے مگر اس کی سند میں یحییٰ بن سلمۃ بن کہیل ضعیف ہے۔

دلیل ۲ مستدرک ص ۲۳۲ ج ۲ میں وائلؓ بن حجر سے روایت ہے۔ انہ صلی مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم الیٰ ان قال: قال غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ۔ قال آمین یخفض بہا صوتہ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرطہما۔

اعتراض اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ قاضی اسمٰعیلؒ بن اسحٰقؒ جو اس روایت کے ایک راوی ہیں۔ کہتے ہیں کہ یخفض کا معنیٰ یہ ہے کہ آپؐ نے غیر کی را پر کسرہ پڑھا جیسے مدّ والے پڑھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض قابلِ التفات نہیں۔

اولاً: اس لیے کہ اگر اس کا تعلق غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ کے ساتھ ہوتا تو یخفض کا لفظ آمین سے پہلے ہوتا۔ حالانکہ بعد میں ہے۔

ثانیاً: اس لیے کہ اگر یخفض سے غیر کی جر مراد ہوتی تو صوتہ کا لفظ ساتھ نہ ہوتا؛ پھر تو یخفض کافی ہے یہ اعتراض بالکل بے وزن ہے۔

دلیل ۳ دارقطنی ص ۱۲۷ ج ۱ میں ہے: عن وائلؓ بن حجر قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسمعتہ حین قال غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ۔ قال آمین واخفی بہا صوتہ۔ الحدیث۔

اعتراض واعترض علیہ الدارقطنی فقال وہم فیہ شعبۃ لان الثوری ومحمد بن سلمۃ بن کہیل وغیرہما قالوا رفع بہا صوتہ وھو الصواب۔

الجواب امام شعبہؒ کا ضبط و اتقان باحوالہ پہلے گزر چکا ہے۔

دلیل ۴ وہ جملہ احادیث جن میں اذا امّن الامام فَاَمِّنُوْا آیا ہے اس پر اعتراض ہوگا کہ جب امام آمین کہے گا تو مقتدیوں کو کیسے پتہ چلے گا؟

جواب یہ ہے کہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ۲۰۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امّن کا معنی

ہے جب امام ارادہ آمین کرے اور وہ بایں طور ہو گا کہ جب وہ وَلَا الضَّآلِّیْنَ پڑھے جیسے انجد

اذا بلغ نجدا واتھم اذا بلغ تہامۃ واحرم اذا بلغ الحرم اور فیض الباری ص۲۸۷ ج۲

میں ہے کہ اذا امّن کے معنی عند المالکیۃ یہ ہیں کہ جب آمین کہلوائے یعنی ولا الضالین پڑھے۔

دلیل ۵ طحاوی ص۹۹ ج۱ میں امام طحاویؒ اپنی سند کے ساتھ ابو وائلؓ سے روایت کرتے ہیں کہ کان عمرؓ وعلیؓ لا یجھران ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتامین الحدیث۔

دلیل ۶ بخاریؒ ص۱۰۷ ج۱ میں ہے عطاء بن ابی الرباحؒ فرماتے ہیں کہ آمین دعا ہے تو جب دعا ہے

تو قاعدہ دعا یہ ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ : اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْیَۃً ط

دلیل ۷ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ص۲۶۷ ج۲ باب الجھر بالقراٰن وکیف یقرأ میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے نقل کرتے ہیں۔ قال لم یخافت من اسمع اذنیہ رواہ الطبرانی ورجالہ

رجال الصحیح۔ یعنی کان سن لیں تو جہر کا مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔ علامہ ماردینی الحنفیؒ الجوہر النقی ص۵۸ ج۲ میں

طبریؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ اور ایسے ہی علامہ عینی عمدۃ القاری ص۵۲ ج۶ میں بعض علماء کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

والصواب ان الخبرین بالجھر بھا والمخافتۃ صحیحان وعمل بکل من فعلیہ جماعۃ

من العلماء وان کنت مختارا خفض الصوت بھا اذ کان اکثر الصحابۃؓ والتابعینؒ

علی ذالک۔ بقولِ امام طبریؒ جہر کی روایت بھی صحیح ہے۔ اس سے اکثر صحابہ کرامؓ اور تابعین کا عمل آہستہ آمین کہنا ثابت ہے۔

فائدہ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۰ ج۱ میں لکھتے ہیں : فاذا جھر بہ (اے بدعاء القنوت) الامام احیانا لیعلم المأمومین فلا بأس بذالک فقد جھر عمرؓ بالافتتاح لیعلّم المأمومین

وجھر ابن عباسؓ بقرأۃ الفاتحۃ فی صلوۃ الجنازۃ لیعلمھم انھا سنۃ ومن ھٰذا ایضًا جھر الامام

بالتامین وھٰذا من الاختلاف المباح الذی لا یُعَنَّفُ فیہ من فعلہ ولا من ترکہ وھٰذا کرفع

الیدین وترکہ وکالخلاف فی انواع التشھدات وانواع الاذان والاقامۃ۔

آمین بالجہر والوں کے دلائل، دلیل ۱

ابوداؤد ص۱۳۵ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعًا روایت ہے : قال اٰمین رفع بھا صوتہ

اور ابنِ ماجہ ص۶۲ کی روایت ہے : حتی یسمع اھل الصف الاوّل فیرتج بھا المسجد۔

الجواب اس کی سند میں بشر بن رافع الحارثی ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱/۳۷۱ میں لکھتے ہیں: ضعفہ البخاریؒ والترمذیؒ والنسائیؒ واحمدؒ وابن معینؒ وابن حبانؒ وقال ابن القطانؒ الحدیث لا یصح۔ ابن عبدالبر کتاب الانصاف ص۱۱ میں لکھتے ہیں: اتفقوا علی انکار حدیثہ وطرحہ وترک الاحتجاج بہ لا یختلف علماء الحدیث فی ذلک۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبیر ص۹۰ میں لکھتے ہیں: ھو عندھم منکر الحدیث

دلیل ۲ دارقطنی ص۱/۱۲۷ اور مستدرک ص۱/۲۲۳ میں روایت ہے: عن ابی ھریرۃؓ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا فرغ عن قراءۃ ام القران رفع صوتہ وقال امین۔ امام دارقطنیؒ کہتے ہیں: اسنادہ حسن وقال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علی شرط الشیخین۔

جواب اس کی سند میں اسحٰق بن ابراہیم بن زبریق ہے۔ میزان الاعتدال ص۱/۸۵ میں ہے قال النسائی لیس بثقۃ وقال ابو داؤد لیس بشیء وکذبہ محدث حمص محمد بن عوف الطائی اور تہذیب ۲۱۶/۱ میں ہے: قال النسائی لیس بثقۃ وروی الآجری عن ابی داؤد ان محمد بن عوف قال ما اشک ان اسحٰق بن ... یکذب اور علامہ نیموی التعلیق الحسن ص۹۵ میں لکھتے ہیں: قد اعلّ الدارقطنی ھذا الحدیث فی کتاب العلل۔

دلیل ۳ عن ام محصینؓ انہا صلت خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فلما قال ولا الضآلین۔ قال آمین فسمعتہ وھی فی صف النساء علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱/۳۷۱ میں لکھتے ہیں۔ وکذا المبارکپوریؒ فی تحفۃ الاحوذی ص۱/۲۰۸

اخرجہ اسحٰق بن راھویہ فی مسندہ۔

(وفی مجمع الزوائد ص۲/۱۱۳ عن ام الحصین۔ وقال فی ص۲/۱۱۴ وفیہ اسمٰعیل بن مسلم المکی وھو ضعیف)

الجواب اس کی سند میں اسمٰعیل بن مسلم مکی ہے۔ تہذیب التہذیب ص۱/۳۳۶ میں ہے: قال احمدؒ منکر الحدیث وقال ابن معینؒ لیس بشیء وقال ابن المدینیؒ لا یکتب حدیثہ وقال النسائیؒ متروک الحدیث وقال ابن حبانؒ ضعیف وقال

البزار ليس بالقوی وقال الحاكم ليس بالقوی عندهم اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ تعالی کی مجمع الزوائد ص۱۱۴ ج۲ سے اس کے ضعف کا حوالہ گزر چکا ہے۔

دلیل ۴ | نسائی ص۱۴۷ ج۱ ، ابن ماجہ ص۶۲ اور دارقطنی (وقال هذا اسناد صحیح ص۱۳۴ ج۱) میں عن عبد الجبار بن وائل عن ابیہ روایت ہے۔ قال صليت خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى ان قال قال آمين يرفع بها صوته۔

الجواب | ترمذی ج۱ ص۱۶۴ میں ہے: عبد الجبار بن وائل لم يسمع من ابيه … الخ امام نوویؒ شرح المہذب ص۱۰۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ الائمة متفقون على ان عبد الجبار بن وائل لم يسمع عن ابيه شيئا وقال جماعة انما ولد بعد وفات ابيه بستة اشهر - وراجع التهذيب ص۱۰۵ ج۶ تو یہ روایت منقطع ہے درمیان کی کڑی غائب ہے۔

دلیل ۵ | ابن ماجہ ص۶۲ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على قول آمين فاكثروا من قول آمين پہلا ما نافیہ ہے اور دوسرا ما موصولہ ہے۔

الجواب ۱ | اس کی سند میں طلحہ بن عمرو ہے۔ جمہور محدثینؒ اس کی سخت تضعیف کرتے ہیں۔ چنانچہ تہذیب ص۲۵ ج۵ اور نیل الاوطار ص۲۲۹ ج۲ میں اس پر محدثین کی جرح تفصیل سے منقول ہے۔

جواب ۲ | یہ روایت جہر والوں کو مفید نہیں کیونکہ قول بالآمین کے ہم بھی قائل ہیں اور جہر کا لفظ اور ذکر یہاں نہیں ہے اور سنن الکبریٰ ص۵۶ ج۲ میں روایت ہے: عن عائشةؓ قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يحسدونا اليهود بشيء ما حسدونا بثلاث التسليم والتامين واللهم ربنا لك الحمد۔ تو جہر والوں کے قاعدہ سے چاہیئے کہ سلام اور تحمید بھی مقتدی جہر سے کہیں۔ لم یحسدونا الیہود کی ترکیب من قبیل اکلونی البراغیث ہے۔

دلیل ۶ | دارقطنی ص۱۲۷ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا قال ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته۔

الجواب | اس کی سند میں بحر السقاء راوی ہے۔ خود امام دارقطنیؒ کہتے ہیں ضعیف ص۱۲۷ ج۱ اور کتب رجال میں بھی اس پر کڑی تنقید ہے۔ ملاحظہ ہو تہذیب ص۴۱۹ ج۱ وغیرہ۔

دلیل ۷ | نیل الاوطار ص۲۲۹ ج۲ میں معجم کبیر طبرانی کے حوالے سے حضرت سلمانؓ سے مرفوعاً اور اسی طرح ام الحصینؓ سے مرفوعاً روایت ہے ۔

الجواب | یہ کہ حضرت سلمانؓ کی روایت میں سعید بن بشیر راوی ضعیف ہے اور حضرت ام الحصینؓ کی روایت میں اسمٰعیل بن مسلم المکی ہے جس پر جرح گزر چکی ہے ۔

الغرض آمین بالجہر والوں کے پاس کوئی روایت صحیح اور قابل اعتماد سند سے مروی نہیں اگر کوئی روایت ہے تو وہ یہ ہے جو مجمع الزوائد ص۱۱۳ ج۲ میں ہے : عن وائل قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دخل فی الصلوٰۃ فلما فرغ من فاتحۃ الکتاب قال اٰمین ثلٰث مرات رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات ۔ لیکن اس پر جہر والوں کا عمل نہیں وہ تین مرتبہ نہیں صرف ایک ہی مرتبہ کہتے ہیں ۔

باب ماجاء فی فضل التامین ص۳۴

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ امام بھی آمین کہے جیسے مقتدی کہتے ہیں اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام آمین نہ کہے ۔ اور کتاب الآثار لابی یوسفؒ ص۲۱ میں ہے : عن ابی حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراھیمؒ قال اربع یسرھن الامام فی نفسہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وسبحانک اللّٰھم والتعوذ وآمین ۔ اور مؤطا امام محمدؒ ص۱۰۳ میں عن ابی حنیفۃؒ کے حوالہ سے روایت ہے کہ امام آمین نہ کہے لیکن کتاب الآثار لمحمدؒ ص۲۲ میں ہے ۔ محمدؒ اخبرنا ابو حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراھیمؒ قال اربع یخافت بھن الامام سبحانک اللّٰھم وبحمدک ۔ والتعوذ من الشیطٰن ۔ وبسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ وآمین قال محمد وبہ نأخذ وھو قول ابی حنیفۃؒ انتھٰی ۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ | یہی ترمذی ص۳۴ کی روایت ہے : اذا امّن الامام فامّنوا ۔ حسن صحیح ۔

دلیل ۲ | نسائی ص۱۰۸ ج۱ میں ہے : عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امّن القاری فامّنوا ۔ الحدیث ۔

دلیل ۳ | نسائی ص۱۰۸ ج۱ میں ہے عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا قال الامام غیر

الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ۔ فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين۔ الحديث۔

امام مالکؒ کا استدلال نسائی ص ج ۱ کی اس روایت سے ہے جس میں آتا ہے: اذا قال الامام غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ فقولوا آمين۔ الحديث۔ اس روایت سے ثابت ہوا کہ امام کا کام وَلَا الضَّآلِّيْنَ کہنا ہے اور تمہارا عمل آمین کہنا ہے۔

الجواب یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ تفصیلی روایات میں تصریح ہے کہ امام بھی آمین کہے اور تفصیلی روایت میں امام کے آمین کہنے کی زیادت ہے۔ اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ باب کی تمام احادیث جمع کر کے ثقہ راویوں کی زیادت ملحوظ رکھ کر حدیث کا معنی کیا جائے گا۔

باب ماجاء فی السکتتین ص ۳۴

صحیح احادیث سے دو ہی سکتے ثابت ہیں جیسا کہ ترمذی ص ۳۴ ج ۱ میں حضرت قتادہؒ کی روایت ہے: ماهاتان السكتتان؟ قال اذا دخل فی صلوته واذا فرغ من القراءة اور ولا الضآلين کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد جو سکتہ تھا وہ روایتِ ترمذی کے مطابق یوں تھا: حتّٰی يتراد اليه نفسه یعنی بخوبی سانس لے سکے۔

جو حضرات قرأت خلف الامام کے قائل ہیں ان میں ایک گروہ ایسا بھی ہے جو کہتا ہے کہ سکتات امام میں قرأت ہونی چاہیئے (یعنی امام اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ صرف ایک آیت پڑھ کر چپ رہے تاکہ مقتدی پڑھ لیں۔) لیکن ان کا استدلال باطل ہے۔ چنانچہ امام ابنِ تیمیہؒ فتاوی ص ۱۴۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں: ولم نعلم نزاعا بين العلماء انه لا يجب على الامام ان يسكت ليقرأ المأموم بالفاتحة الى ان قال ولا يستحب للامام السكوت ليقرأ المأموم الفاتحة عند جماهير العلماء وهذا مذهب مالكؒ وابی حنيفةؒ واحمد بن حنبلؒ ... الخ۔ اسی کے قریب قریب تنوع العبادات ص ۵۹۔

ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ فرماتے ہیں: وقد اجتمع رأی الامۃ علی ان سکوت الامام غیر واجب فمتی یقرأ ویقال لہ الیس فی استماعہ لقرأۃ الامام قرأۃ منہ وھذا کاف لمن انصفہ وفہمہ وقد کان ابن عمرؓ لایقرأ خلف الامام وکان من اعظم الناس اقتداء برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ (عارضۃ الاحوذی ص۱۱۰ ج۲، وراجع اوجز المسالک ص۲۴۸ ج۱) مولانا عبدالحیؒ غیث الغمام ص۳۵ میں بحوالہ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں کہ صحیح حدیث سے ثابت نہیں کہ نبی امّی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس لیے سکتہ کیا ہو تاکہ مقتدی سورۃ فاتحہ پڑھ لیں۔ امام الشاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ ص۹ ج۲ میں لکھتے ہیں: اقول الحدیث الذی رواہ اصحاب السنن لیس بصریح فی الاسکاتۃ التی یفعلھا الامام لقرأۃ المأمومین فان الظاھر انھا للتلفظ بآمین عند من یسرّ بھا او سکتۃ لطیفۃ یمیز بین الفاتحۃ وآمین لان لا یشتبہ غیر القرآن بالقرآن عند من یجھر بھا۔۔ الخ۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: ثم اختلف القائلون بوجوب القرأۃ فقیل فی محل سکتات الامام وقیل فی سکوتہ بعد تمام القرأۃ ولا دلیل لھذین القولین فی الحدیث۔ الغرض ایسے سکتات کا ثبوت جن میں مقتدی فاتحہ پڑھ سکیں احادیث سے نہیں۔ اور یہ دو سکتے جو روایت سے ثابت ہیں یہ قرأۃ مقتدی کے لیے نہیں ہیں جیسا کہ روایت میں تصریح ہے۔

باب مَا جآءَ فِی وَضعِ الیَمِینِ عَلَی الشمالِ فِی الصّلوٰۃ ص۳۴

جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا چاہیئے۔ امام مالکؒ کے قول اس میں مختلف ہیں ایک میں جمہورؒ کی طرح وضع، دوسرے میں شیعہ کی طرح وہ ارسال کے قائل ہیں۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال ابن عبد البرؒ لم یأت من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیہ خلاف وھو قول جمھور الصحابۃؓ والتابعینؒ قال وھو الذی ذکرہ مالکؒ فی المؤطا ص۵۵ (وراجع البخاری ص۱۰۲ ج۱ باب وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ فی الصلوٰۃ ... الخ) ولم یحک ابن المنذرؒ وغیرہ من مالکؒ غیرہ وروی عن مالکؒ الارسال وصار الیہ اکثر اصحابہ۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۹۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ابن القاسمؒ نے امام مالکؒ سے ارسال کی اور ابن عبدالحکمؒ نے

امام مالکؒ سے وضع کی روایت نقل کی ہے اور لکھتے ہیں: والروایۃ الاولی ھی روایۃ جمھور اصحابہ وھی مشھورۃ عندھم امام ابن المنذرؒ، ابن الزبیرؓ، حسن بصریؒ اور ابراہیم نخعیؒ سے بھی ارسال کی روایت ہے۔

جمہورؒ کا استدلال ان صحیح روایات سے ہے جن میں وضع الیمین علی الشمال کے لفظ آئے ہیں ترمذی ج۱ ص۳۴ میں ہے: فیأخذ شمالہ بیمینہ اور امام مالکؒ کی طرف سے مسلم ج۱ ص۱۸۱ کی وہ روایت نقل کی گئی ہے جو حضرت جابرؓ بن سمرہ سے مروی ہے:

قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم۔ الحدیث۔ لیکن اس روایت سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ اختلاف وضع اور غیر وضع کا ہے۔ رفع غیر رفع کا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابو اسحٰق المروزیؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھ تحت السرۃ رکھنے چاہئیں۔ امام احمدؒ ایک روایت میں تحت الصدر اور ایک میں تحت السرۃ کے قائل ہیں۔ (وفی فیض الباری ج۲ ص۲۶۷ فھو (ای الوضع فوق الصدر) بدعۃ عندی وسأل عنہ ابوداؤد الامام احمدؒ فقال لیس بشیٔ کذا فی کتاب المسائل) امام شافعیؒ سے فوق السرۃ کی روایت ہے۔ غیر مقلدین فوق الصدر کے قائل ہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ ج۱ ص۳۹۰ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراچی (وذکرہ النیمویؒ فی التعلیق الحسن ص۷۰ والعثمانی فی فتح الملھم ج۲ ص۴۰) میں روایت ہے۔ قال حدثنا وکیع (ثقۃ ثبت) عن موسیٰ بن عمیر (قال ابن معینؒ وابوحاتمؒ وابن نمیر والخطیب والعجلیؒ والدولابیؒ ثقۃ وقال النسائیؒ لیس بہ بأس۔ تہذیب ج۱۰ ص۳۶۴) عن علقمۃ بن وائل (ذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال ابن سعدؒ کان ثقۃ وقال ابن حجر صدوق۔ تہذیب ج۷ ص۲۸۰) عن ابیہ وائلؓ بن حجر قال رأیت النبیؐ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ (بلفظہٖ) مولانا مبارک پوریؒ تحفۃ ج۱ ص۲۱۴ میں لکھتے ہیں قال الشیخ قطلوبغا ھٰذا اسناد جید وقال الشیخ ابوالطیب المدنی فی ھٰذا الحدیث قوی

من حيث السند وقال ملا عابد السندیؒ رجاله ثقات، قلت اسناد هذا الحديث وان كان جيداً لكن في ثبوت لفظ تحت السرة نظر. انتهى كلام المباركفوریؒ۔ جب سند جید ہے تو فيه نظر کہنے اور نہ ماننے کا کیا جواز ہے؟
علامہ نیمویؒ نے پہلے التعلیق الحسن ص ۷۱ میں تحت السرۃ کے جملہ کی زیادت کو غیر محفوظ کہا تھا لیکن بعد کو تعلیق التعلیق ص ۷۱، میں اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا کہ فتقبل هذه الزيادة ويقع الترجيح بينها وبين معارضها لان هذه الزيادة ارفع سنداً من رواية علىؓ الصدر التي اخرجها ابن خزيمة. انتهى

دلیل ۲ حضرت علیؓ سے بغیر کسی کتاب اور سند کے حوالے کے حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد[1] ص۹۱ ج۳ میں لکھتے ہیں: ان السّنة الصحيحة وضع اليدين تحت السّرة وحديث علي صحيح وان وضع اليدين على الصدر منهى عنه بالسنة وهي التكفير وهو وضع اليدين على الصدر (محصله) مصنف ابن ابی شیبۃ ص۳۹۱ ج۱ طبع کراچی میں یہ الفاظ ہیں: عن علیؓ قال من سنة الصّلوٰة ان توضع الايدى على الايدى تحت السرّة وفي السند عبد الرحمٰن بن اسحٰق۔

دلیل ۳ عن انسؓ قال ثلاث من اخلاق النبوة تعجيل الافطار وتأخير السحور ووضع اليمنى على اليسرٰى تحت السرّة۔ الجوہر النقی ص۳۲ ج۲ اسی طرح کا قول

---

[1] ولفظه (قال) على رضى الله تعالىٰ عنه من السّنة فى الصّلوٰة وضع الاكف على الاكف تحت السرّة۔ عمرو بن مالكؒ عن ابى الجوزاء عن ابن عباسؓ مثل تفسير علیؓ الّا انه غير صحيح والصحيح حديث علىؓ قال فى رواية المزنیؒ اسفل السرّة بقليل ويكره ان يجعلهما على الصدر وذٰلك لما روى عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم انه نهى عن التكفير وهو وضع اليد على الصّدر ومؤمل عن سفيان عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل ان النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وضع يده على صدره فقد روى هٰذا الحديث عبد الله بن الوليد عن سفيان لم يذكر ذٰلك ——— وروا ه شعبة وعبد الواحد لم يذكرا خالفا۔ (۱) كذا سفيان انتهى۔ (بدائع الفوائد ص۹۱ ج۳)

(۱) هكذا فى الاصل ولعلّه لم يذكرا خلاف سفيان ۱۲ حاشیہ بدائع الفوائد۔

ابراہیم نخعی کا باسناد حسن اور ابومجلز کا باسناد صحیح آثار السنن صلٰ میں مذکور ہے۔

ضروری نوٹ ہم نے اپنے استدلال میں ابوداؤد، سنن الکبریٰ، دارقطنی، مسند احمد کی وہ روایت جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً آتی ہے پیش نہیں کی جس میں تحت السرۃ کے لفظ ہیں جس کے بارے میں امام نوویؒ فرماتے ہیں: متفقون علی ضعفہ۔ کیونکہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحٰق الکوفی ہے قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۹۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال النووی ھو ضعیف بالاتفاق۔

جو حضرات فوق الصدر کے قائل ہیں انکی دلیل ۱ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۹۵ ج۲ میں ابن خزیمہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں اسی طرح یہ روایت امیر یمانی سبل السلام ص۲۵۹ ج۱ میں نقل کرتے ہیں: عن وائل بن حجر قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فوضع یدہ الیمنیٰ علی یدہ الیسریٰ علی صدرہ۔

الجواب حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص۹۱ ج۳ اور اعلام الموقعین ص۹ ج۳ میں لکھتے ہیں لم یقل علی صدرہ غیر مؤمل بن اسمٰعیل اور یہ روایت سنن الکبریٰ ص۳۰ ج۲ میں بھی ہے۔ اس میں بھی مؤمل بن اسمٰعیل ہے۔ دراصل اس روایت کا مدار ہی اسی پر ہے۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۱۲۱ ج۳ میں لکھتے ہیں: وقال ابوحاتمؒ کثیر الخطاء وقال ابوزرعۃ فی حدیثہ خطاء کثیر وقال البخاریؒ منکر الحدیث۔ اور حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۳۸۱ ج۱۰ میں لکھتے ہیں: قال یعقوبؒ بن سفیانؒ حدیثہ لا یشبہ حدیث اصحابہ وقد یجب علی اہل العلم ان یقفوا عن حدیثہ فانہ یروی المناکیر عن الثقات وقال الساجیؒ صدوق کثیر الخطاء ولہ اوہام یطول ذکرہا وقال ابن سعدؒ کثیر الغلط وقال ابن قانعؒ صالح ویخطئ وقال الدارقطنیؒ ثقۃ کثیر الخطاء وقال محمد بن نصر المروزیؒ اذا انفرد بحدیث وجب ان یتوقف لانہ سیء الحفظ کثیر الخطاء۔

فائدہ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۵ ج۱ میں علامہ سبکی طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۱ ج۲ میں

اور امام سیوطی تدریب الراوی ص۲۳۵ میں لکھتے ہیں: قال البخاریؒ کل من قلتُ فیہ منکر الحدیث فلا تحل الروایۃ عنہ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۰۶ ج۲ میں لکھتے ہیں: وکذلک مؤمّل بن اسمٰعیل فی حدیثہ عن الثوری ضعف اور معارف السنن ص۴۳۹ ج۲ میں ہے کہ علی صدرہ کی روایت مؤمل بن اسمٰعیل کی سفیان ہی سے ہے چونکہ یہ راوی کثیر الخطاء اور کثیر الغلط تھا۔ اس لیے تحت السرۃ کے لفظ اس نے علی صدرہ بنا دیئے ہیں کیونکہ وائلؓ بن حجر کی صحیح روایت تحت السرۃ والی گذر چکی ہے۔

دلیل ۲: سنن الکبریٰ ص۳۰ ج۲ میں روایت ہے عن وائل قال صلّیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ ان قال ثم وضعھما علیٰ صدرہ۔

جواب ۱: اس کی سند میں محمد بن حجر بن عبد الجبار ہے۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۱۱۹ ج۳ میں لکھتے ہیں لہ مناکیر وقال البخاریؒ فیہ بعض النظر وقال احمدؒ والحاکم لیس بقوی عندھم۔

جواب ۲: کہ اس کی سند میں سعید بن عبد الجبار بھی ہے۔ علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۶۹ میں لکھتے ہیں، قال الذھبیؒ فی المیزان ص۱۴۷ ج۲ قال النسائی لیس بالقوی وقال ابن حجرؒ فی التقریب ص۱۲۳ ضعیف۔

جواب ۳: علامہ ماردینی الجوہر النقی ص۳۰ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں اُمّ یحییٰ بھی ہے لم اعرف حالھا ولا اسمھا تو یہ مجہولہ ہے۔

دلیل ۳: مسند احمد ص۲۲۶ ج۵ میں روایت ہے: عن سماکؒ بن حرب عن قبیصۃ بن الھلب عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ ان قال ورأیت ھٰذہ علیٰ صدرہ۔

الجواب: اس کی سند میں سماک بن حرب ہے۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۴۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال سفیانؒ ضعیف وقال احمدؒ بن حنبلؒ مضطرب الحدیث وقال جزرۃ یضعف فی الحدیث وقال النسائی اذا انفرد بالحدیث لم یکن بالحجۃ اور تہذیب ص۲۳۳، ۲۳۴ ج۴ میں ہے کان شعبۃ یضعفہ وقال

ابن عمارؒ یقولون انہ کان یغلط وقال ابن المبارکؒ ضعیف فی الحدیث وقال ابن خراشؒ فی حدیثہ لین وقال ابن حبانؒ فی الثقات یخطئ کثیرا۔

دلیل ۴ | مراسیل ابی داؤدؒ صلا میں روایت ہے۔ عن طاؤسؒ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یضع یدہ الیمنیٰ علیٰ یدہ الیسریٰ ثم یشبک بہما علیٰ صدرہ وھو فی الصلوٰۃ۔

الجواب ۱ | اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ ہے قال البخاریؒ عندہ مناکیر وقال النسائیؒ لیس بالقوی فی الحدیث وقال ابو حاتمؒ محلہ صدق وفی حدیثہ بعض الاضطراب۔ (تہذیب ص۲۲۷ ج۴ ووثقہ الجمھور)

نوٹ : ابن معینؒ نے ان کو ثقہ کہا ہے لیکن فی الروایۃ عن الزھری فقط اور یہاں تو روایت عن طاؤس ہے۔

جواب ۲ | طاؤسؒ تابعی ہیں ان کی روایت مرسل ہے۔ غیر مقلدین مراسیل کو حجت نہیں سمجھتے۔

دلیل ۵ | سنن الکبریٰ ص۳۰ ج۲ میں روایت ہے عن علیؓ فی حدیث طویل واٰخر قال وضع یدہ الیمنیٰ علیٰ وسط ساعدہ علیٰ صدرہ۔

الجواب | اس کی سند میں ابو الخریش کلابی مجہول ہے من ادعیٰ الصحۃ فعلیہ البیان۔ حافظ ابن کثیرؒ تفسیر ص۵۵۸ ج۴ میں لکھتے ہیں وقیل المراد بقولہ وانحر وضع ید الیمنیٰ علی الید الیسریٰ تحت النحر یروی ھذا عن علیؓ ولا یصح اور اسی مضمون کی روایت سنن الکبریٰ ص۴۵ ج۲ میں بھی حضرت علیؓ سے ہی ہے۔ لیکن سند میں مقاتل بن حیان ہے۔ میزان ص۱۹۶ ج۴ میں ہے قال ابن خزیمۃؒ لا احتج بہ وکان احمدؒ لا یعبأ بہ۔ دوسرا راوی ابن حاتم مروزی ہے جو مقاتل بن حیان سے روایت کرتا ہے۔ ذہبیؒ میزان ص۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ روی عن مقاتل بن حیان الموضوعات والاوابد والطامات یعنی انتہائی گزرے بے اصل اور شاذ روایات پیش کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ ترائیں حضرت علیؓ کی صحیح روایات اور عمل کے خلاف ہیں۔

دلیل ۶ | سنن الکبریٰ ص۳۱ ج۲ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ وانحر قال

وضع الیمین علی الشمال عند النحر۔

الجواب اس کی سند میں یحییٰ بن ابی طالب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لسان المیزان ص۲۶۳ ج۶ میں لکھتے ہیں: قال موسی بن ھارون اشھد انہ یکذب وخط ابوداؤد علی حدیثہ۔ دوسرا راوی روح بن المسیب ہے۔ میزان الاعتدال ص۳۴۲ ج۱ میں ہے: قال ابن حبانؒ یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ وقال ابوحاتمؒ لیس بالقوی وقال ابن عدیؒ احادیثہ غیر محفوظۃ۔ تیسرا راوی عمر بن مالک النکری ہے۔ ماردینی الجوہر النقی ص۳۱ ج۲ میں لکھتے ہیں: قال ابن عدیؒ منکر الحدیث عن الثقات یسرق الحدیث وضعفہ ابو یعلی الموصلی۔

الغرض فوق الصدر کی کوئی مرفوع یا موقوف روایت اصولِ حدیث کے لحاظ سے صحیح نہیں۔

باب ماجاء فی التکبیر عند الرکوع والسجود ص۳۵

باب قائم کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۱۹ ج۳ میں لکھتے ہیں: کانت بنوامیۃ یترکون التکبیر فی الخفض یعنی خلفائے بنوامیہ رکوع اور سجود کی طرف جاتے وقت بلند آواز سے تکبیر کہنا ترک کرگئے تھے۔ اس خیال سے کہ جب امام نیچے جھکے گا تو مقتدی بخوبی اس کی حرکت کو دیکھ لیں گے لیکن ان کا نظریہ ٹھیک نہ تھا کیونکہ مقتدیوں میں نابینا بھی ہوسکتے ہیں اور پچھلی دُور کی صفوں میں بھی لوگ ہوں گے تو نماز میں خلل اور انتشار پیدا ہوگا اس لیے محدثین کرامؒ کو ضرورت پیش آئی کہ یہ باب قائم کرکے صحیح بات کو واضح کردیں کہ یہ نظریہ درست نہیں۔

باب رفع الیدین عند الرکوع ص۳۵

یہاں چند ابحاث ہیں:

لہ امراء بنوامیہ کے اس نخرے کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ ایسا کرتے تھے مگر ان کی آواز ضعف اور پیرانہ سالی کی وجہ سے نہ سنی جاسکتی تھی ان کا نخرہ نہ تھا مگر بنوامیہ کا نخرہ تھا۔ کانت بنوامیۃ تفعل ذلک۔ (طحاوی ص۱۳۳ ج۱)

البحث الاوّل

رکوع کو جاتے ہوئے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کا فقہی حکم کیا ہے فرض ہے یا واجب، سنّت ہے یا کہ مستحب ہے؟

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال ابوحنیفۃؒ واصحابہٗ وجماعۃؒ من اھل الکوفۃ لا یستحب فی غیر تکبیرۃ الاحرام وھو اشھر الروایات عن مالکؒ واجمعوا علی انہ لا یجب شیٔ من الرفع۔ (وفی المدونۃ ص۱ ج۱ قال مالکؒ لا اعرف رفع الیدین فی شیءٍ من تکبیر الصّلوٰۃ لا فی رفع ولا فی خفض الا فی افتتاح الصّلوٰۃ قال ابن القاسم وکان رفع الیدین عند مالکؒ ضعیفا) فان قلت روی فی مؤطئہ روایۃ رفع الیدین فلھما الترجیح قلت قال ابن حجرؒ فی تعجیل المنفعۃ ص۵ المعتبر عند المالکیۃ روایۃ ابن القاسم وافقت روایۃ المؤطأ او خالفت اوکما قال۔ وفی المعالم ص۳۵۲ ج۱ وذھب سفیان الثوریؒ واصحاب الرأی الی حدیث ابن مسعودؓ وھو قول ابن ابی لیلیٰ وقد روی ذٰلک عن الشعبیؒ والنخعیؒ) اور امام نوویؒ ہی اسی مقام پر تصریح کرتے ہیں: فقال الشافعیؒ واحمدؒ وجمھور العلماءؒ من الصحابۃ فمن بعدھم یستحب رفعھما عند الرکوع وعند الرفع منہ۔

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ ائمہ اربعہؒ میں سے ۲ دو عند الرکوع وعند الرفع منہ پر رفع یدین کے استحباب کے قائل ہیں اور ۲ دو استحباب کے بھی قائل نہیں۔ اور امام نوویؒ نے تصریح کردی ہے کہ رفع یدین واجب نہیں اس پر سب کا اتفاق[1] ہے۔ حافظ ابن حزم غیر مقلد

---

[1] بعض غیر مقلدین کو ایک مغالطہ ہے وہ کہتے ہیں کہ امام اوزاعیؒ اور امام حمیدیؒ وغیرہ رفع الیدین کو واجب کہتے ہیں پھر عدمِ وجوب پر اتفاق کیسا؟ الجواب: ان سے وجوب رفع الیدین کا جو قول منقول ہے وہ افتتاح الصّلوٰۃ کے وقت کا رفع الیدین ہے نہ کہ عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع کا۔ قال الزرقانیؒ فی شرح المؤطا ص۱۵۸ ج۱ وھٰذا الرفع مستحب عند جمھور العلماءؒ عند افتتاح الصّلوٰۃ لا واجب کما قال الاوزاعیؒ والحمیدیؒ شیخ البخاریؒ وابن خزیمۃؒ وداؤد وبعض الشافعیۃ والمالکیۃ قال ابن عبد البر وکل من نقل عنہ الوجوب قال لا تبطل الصّلوٰۃ بترکہ الّا فی روایۃ عن الاوزاعیؒ والحمیدیؒ وھو شذ وذ وخطأ۔۔۔ الخ۔ وفی سبل السّلام ص۱۶۵ ج۱ واملکمہ

(المتوفی ۴۵۶ھ) محلی ص۲۳۵ ج۳ میں لکھتے ہیں: فلما صح انہ علیہ السلام کان یرفع فی خفض و رفع بعد تکبیرۃ الاحرام ولا یرفع کان کل ذلک مباحا لا فرضا و کان لنا ان نصلی کذلک فان رفعنا صلینا کما کان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم یصلی وان لم نرفع فقد صلینا کما کان علیہ الصلوۃ والسلام یصلی۔ شیخ عبد القادر جیلانیؒ غنیۃ الطالبین ص۱۰ میں لکھتے ہیں۔ ولھا (اے للصلوۃ) ارکان و واجبات ومسنونات وھیئات (اے مستحبات) پھر ص۱۱ میں لکھتے ہیں اما الھیئات فخمس وعشرون ھیئۃ رفع الیدین عند الافتتاح والرکوع والرفع منہ … الخ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: وھذا من الاختلاف المباح الذی لا یعنف فیہ من فعلہ ولا من ترکہ وھذا کرفع الیدین فی الصلوۃ وترکہ … الخ۔ امام احمد بن حنبلؒ کتاب الصلوۃ ص۴۲ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں رفع الیدین فی الصلوۃ زیادۃ فی الحسنات۔ الشاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ ص۱۰ ج۲ میں لکھتے ہیں: وھو (اے رفع الیدین) من الھیئات فعلہ النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم مرۃ وترکہ مرۃ والکل سنۃ (اے ثابت بالسنۃ) واخذ بکل واحد جماعۃ من الصحابۃؓ والتابعینؒ ومن بعدھم وھذا احد المواضع التی اختلف فیہ الفریقان اھل المدینۃ والکوفۃ ولکل واحد اصل اصیل والحق عندی فی مثل ذلک ان الکل سنۃ ونظیرہ الوتر برکعۃ واحدۃ او بثلاث والذی یرفع احب الی ممن لا یرفع فان احادیث الرفع اکثر واثبت غیر انہ لا ینبغی لانسان فی مثل ھذہ الصورۃ ان یثیر علی نفسہ فتنۃ عوام بلدہ … الخ۔ حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ تنویر العینین ص۸ میں لکھتے ہیں: الحق ان رفع الیدین عند الافتتاح والرکوع والقیام منہ والقیام الی الثالثۃ سنۃ غیر مؤکدۃ من

فقال داؤد والاوزاعیؒ والحمیدیؒ شیخ البخاری وجماعۃ انہ واجب من فعلہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فانہ قال المصنف انہ روی رفع الیدین فی اول الصلوۃ خمسون صحابیا منھم العشرۃ المشھود لھم بالجنۃ۔ اھ۔ (وراجع نیل الاوطار ص۱۸۳ ج۲)

سنن الھدیٰ فیثاب فاعلہ بقدر ما فعل ان دائما فبحسبہ وان مرۃ فبمثلہ ولا یلام تارکہ وان ترکہ مدۃ عمرہ ۔ مشہور غیر مقلد عالم مرزا حیرت دہلویؒ اپنی کتاب حیاتِ طیبہ ص۲۴۵ میں حضرت شہیدؒ کی اس عبارت کی تشریح کے بعد لکھتے ہیں کہ مولانا شہیدؒ نے یہ ثابت کر دیا کہ اگر کوئی شخص رفع یدین نہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں اور اگر کرے تو ثواب ہے کیونکہ طرفین کے دلائل اس مسئلہ میں قوی ہیں ۔ اس سے زیادہ فیصلہ کرنے والا اور کون منصف جج ہو سکتا ہے ؟ انتہیٰ بلفظہ ۔ حضرت سیّد انور شاہ صاحب کاشمیریؒ فیض الباری ص۲۵۵ ج۲ اور ص۲۵۷ ج۲ میں فرماتے ہیں کہ رفع یدین اور ترک کا مسئلہ افضل غیر افضل اور اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے ۔ اسی طرح حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۲۴۶ ج۲ میں امام ابوبکر الجصاص الرازی الحنفیؒ احکام القرآن ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں ۔ ایسے اختلافی اور غیر ضروری مسئلہ پر سارا زور صرف کرنا اور فتنہ برپا کرنا کوئی دینی خدمت نہیں ہے ۔

البحث الثانی ۲ امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور بقول امام ترمذیؒ (ص۳۵ ج۱) وبہ یقول غیر واحد (بے شمار) من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والتابعیّن وھو قول سفیان واھل الکوفۃ فرماتے ہیں کہ رکوع کو جاتے ہوئے اور اسی طرح اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین نہیں کرنا چاہیئے ۔ امام شافعیؒ اور احمدؒ اور بہت سے دوسرے اکابر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کرنا چاہیئے ۔

ترک رفع یدین والوں کی دلیل ۱ حدیث مسیئ الصّلوٰۃ ہے جس میں آپؐ نے خلادؓ بن رافع کو باقی چیزوں کی تعلیم دی ہے لیکن رفع یدین کی تعلیم نہیں دی ۔ حالانکہ مقامِ تعلیم تھا ۔ اگر رفع یدین کی کوئی خاص اہمیّت ہوتی تو آپؐ ضرور اس کو تعلیم دیتے ۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۹۱ ج۱ پر امام احمدؒ بن حنبلؒ کے خلاف دلیل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تسبیحات رکوع و سجود مستحب ہیں نہ کہ واجب ، جب کہ امام احمدؒ ان کو واجب کہتے ہیں ۔ واجاب الجمھور بانہ محمول علی الاستحباب واحتجوا بحدیث مسیئ الصّلوٰۃ فان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یأمرہ بہ ولو وجب لأمرہ بہ ۔ اس سے پتہ چلا کہ جن امور کا ذکر حدیث مسیئ الصّلوٰۃ میں نہیں وہ واجب نہیں ۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں

تکر من الفقہاء الاستدلال علی وجوب ما ذکر فی ھذا الحدیث وعدم وجوب مالم یذکر فیہ ۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۷۹ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقد تقرر ان حدیث المسیء ھو المرجع فی معرفۃ واجبات الصلوٰۃ ۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۸۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: واما الاستدلال بان کل مالم یذکر فیہ لا یجب فلان المقام مقام تعلیم الواجبات فی الصلوٰۃ فلو ترک ذکر بعض ما یجب لکان فیہ تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ وھو لا یجوز بالاجماع ۔

فائدہ ممکن ہے کسی کو شبہ ہو کہ عدمِ ذکر سے عدمِ شئی لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اس طرح کا استدلال صحیح نہیں۔

الجواب اس طرح کے استدلال کو امام بخاریؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اپنایا ہے چنانچہ امام بخاریؒ ص۱۳۸ ج۱ میں باب قائم کرتے ہیں: باب ما قیل ان النبی صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لم یحوّل ردائہ فی الاستسقاء یوم الجمعۃ ۔ آگے روایت پیش کرتے ہیں اور اس کے آخر میں لکھتے ہیں: ولم یذکر انہ حوّل ردائہ ولا استقبل القبلۃ (وفی البخاری ص۸۰۵ ج۲ ولم یذکر النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الملاعنۃ متعۃ ۔ وفی فتح الباری ص۳۹۶ ج۹ قد تقدمت احادیث اللعان مستوفاۃ الطرق ولیس فی شئ منھا المتعۃ ذکر فکانہ تمسک فی ترک المتعۃ للملاعنۃ بالعدم ۔ الخ

دلیل ۲ مسلم ص۱۸۱ ج۱، ابوداؤد ص۱۴۳ ج۱، نسائی ص۱۳۳ ج۱ میں جابرؓ بن سمرۃ کی روایت ہے خلاصہ یہ ہے وہ فرماتے ہیں کہ آپؐ ہمارے پاس تشریف لائے ہم مصروف بالصّلوٰۃ تھے۔ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصّلوٰۃ ۔ اس سے بھی ترکِ رفع یدین پر استدلال کیا گیا ہے۔

اعتراض مسلم ص۱۸۱ ج۱ میں روایت ہے کہ لوگ سلام کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے۔ لہٰذا اس روایت کا مطلب یہ ہوا کہ سلام کے وقت ہاتھ نہ اٹھاؤ نہ کہ عند الرکوع وعند الرفع عنہ ۔

الجواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کا سیاق جُدا جُدا ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسری کی تفسیر نہیں بنایا جاسکتا۔ حضرت جابرؓ

بن سمرةؓ کی روایت ہے کہ اس وقت صحابہؓ مسجد میں مشغول بالصلوٰۃ تھے۔ آپ باہر سے تشریف لائے۔ دوسری روایت میں ہے: کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ عند السلام جب رفع سے آپؐ نے منع کیا اس وقت آپؐ خود موجود تھے اور نماز میں شریک تھے۔

جواب ۲ اصول کا طے شدہ قاعدہ ہے کہ العبرۃ لعموم الالفاظ لا لخصوص السبب۔ اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ کہ مخصوص سبب کا۔ آپؐ نے اسکنوا فی الصلوٰۃ فرمایا تو ظاہری الفاظ چاہتے ہیں کہ نماز شروع کر چکنے کے بعد عند الرکوع وعند الرفع منہ اور عند السلام کسی وقت بھی رفع یدین نہ کرو۔

دلیل ۳ نسائی ص۱۲۰ ج۱ اور ص۱۷۱ ج۱ میں سند یوں ہے اخبرنا سوید بن نصر (ثقۃ تقریب ص۱۴۳) قال حدثنا عبد اللہ بن المبارکؒ (ثقۃ ثبت فقیہ عالم تقریب ص۲۱۳) عن سفیان (ھو الثوری ثقۃ ثبت فقیہ عابد امام حجۃ تقریب ص۱۵۱) عن عاصم بن کلیب (قال النسائی وابن معین ثقۃ قال ابو حاتم صالح وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال احمد بن الصالح المصری یعد فی وجوہ الکوفیین الثقات وقال فی موضع اٰخر ثقۃ مأمون وقال ابن المدینی لا یحتج بہ اذا انفرد وقال ابن سعد ثقۃ یحتج بہ وقال احمد لا بأس بحدیثہ تہذیب ص۵۶ ج۵ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۱۶۳ میں ایک روایت کے بارے میں کہتے ہیں حدیث صحیح وفی سندہ عاصم بن کلیب۔ اور فتح الباری ص۵۳۱ ج۹ میں ایک حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: بسند قوی وفیہ عاصم بن کلیب۔ امام حاکم مستدرک ص۲۶۵ ج۴ میں ایک حدیث کے بارے میں کہتے ہیں۔ ھٰذا حدیث صحیح الاسناد اور علامہ ذہبیؒ کہتے ہیں: صحیح وفی السند عاصم بن کلیب۔ امام دارقطنیؒ ص۱۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ھذا اسناد ثابت صحیح وفیہ عاصم بن کلیب۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص۸۵ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات وفیہ عاصم بن کلیب۔ مشہور غیر مقلد عالم مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۳۴ ج۳ میں ایک روایت کے بارے لکھتے ہیں۔ رواتہ ثقات وفیہ

عاصم بن کلیب۔ اس صدی میں فنِ حدیث میں تحقیق اور حدیث فہمی میں غیر مقلدین کے نزدیک مبارک پوری رحمہ اللہ تعالیٰ کا رتبہ بہت بلند ہے۔ بلکہ تمام غیر مقلدین فوق الصدر والی روایت کو صحیح مانتے ہیں۔ حالانکہ اس کی سند میں عاصم بن کلیب ہے) عن عبد الرحمٰن بن الاسود (ثقہ تقریب ص۲۲۶) عن علقمۃ (ثقۃ ثبت عابد تقریب ص۲۶۸) عن عبد اللہ بن مسعود (صحابی جلیل لایسئل عن مثلہ۔ امام دارقطنیؒ ص۱۱۰ ج۱ میں اور امام حاکمؒ مستدرک ص۱۶۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: واذا اجتمع ابن مسعودؓ وابن عمرؓ واختلفا فابن مسعودؓ اولیٰ ان یتبع فقال احمد نعم) قال الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلّی فلم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرّۃ۔ یہ روایت ترمذی ص۳۵ ج۱ طحاوی ص۱۱۰ ج۱ مسند احمد ص۴۴۲ ج۱ میں بھی ہے۔ والفاظہ فرفع یدیہ فی اوّل۔ اور ابوداؤد ص۱۰۹ ج۱ میں بھی ہے۔ امام ترمذی ص۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ حدیث ابن مسعود حدیث حسن۔ امام ابن حزمؒ محلی ص۸۸ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ وھٰذا الحدیث صحیح۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۳۲ میں فرماتے ہیں: کہ علامہ زرکشیؒ نے ان تینوں (ابن القطانؒ، ابن حزمؒ اور امام دارقطنیؒ) سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔ اور امام سیوطیؒ نے اللاٰلی المصنوعہ ص۱۹ ج۱ میں اس کو سند کے لحاظ سے صحیح کہا ہے مگر ثم لا یعود کی زیادت پر کلام کیا

لہ وفی جامع المسانید ص۳۵۲ ج۱ فقال لہ (ای للاوزاعیؒ) ابو حنیفۃ وحدثنا حماد (ابن ابی سلیمان) عن ابراھیم عن علقمۃ والاسود عن عبد اللہ بن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیہ الا عند افتتاح الصلوٰۃ ثم لا یعود بشیءٍ من ذٰلک وراجع سندہ الطویل وفی ص۳۵۵ ج۱ ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم عن الاسود ان عبد اللہ بن مسعودؓ کان یرفع یدیہ فی اول التکبیر ثم لا یعود الیٰ شیءٍ من ذٰلک ویأثر ذٰلک عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اخرجہ ابو محمد البخاری عن رجاء بن عبد اللہ النہشلی عن شقیق بن ابراھیم عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ وفی نور العینین ص۵۸ تو عاصم بن کلیب ضعیف ہیں اور نہ ہی وہ متفرد ہیں۔ حماد بن ابی سلیمان دارقطنی اور ابن عدی کی روایت میں بواسطہ محمد بن جابر اور امام ابو حنیفہؒ کی روایت میں بلا واسطہ ان کے متابع ہیں۔ (محصلہ)

اللالی المصنوعہ ج۱ ص۱۹ میں اس کو سند کے لحاظ سے صحیح کہا ہے مگر ثم لا یعود کی زیادت پر کلام کیا ہے جس کی بحث آگے آ رہی ہے انشاء اللہ العزیز، اس روایت صحیحہ سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے نبی کریم علیہ السلام کی نماز کا جو نقشہ بتایا اس میں صرف پہلی دفعہ رفع یدین تھا۔

ضروری نوٹ صاحب مشکوٰۃ نے ص۷۷ ج۱ میں حضرت ابن مسعودؓ کی اس روایت کے بعد جو یہ نقل کیا ہے کہ قال ابو داؤد لیس ھو بصحیح علیٰ ھٰذا المعنیٰ یہ ان کا زاد وہم ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت ابوداؤد ص۱۰۹ ج۱ میں مذکور ہے اور اس میں لیس بصحیح کا کوئی تذکرہ نہیں (وفی نسخۃ عون المعبود ص۲۷۳ ج۱ بعد ذکر حدیث ابن مسعودؓ قال ابو داؤد ھٰذا حدیث مختصر من حدیث طویل ولیس ھو بصحیح علیٰ ھٰذا اللفظ انتھیٰ وقال صاحب العون واعلم ان ھٰذہ العبارۃ موجودۃ فی نسختین عتیقتین عندی ولیست فی عامۃ نسخ ابی داؤد الموجودۃ عندی۔ جب عام اور متداول نسخوں میں یہ عبارت نہیں تو شاذ اور غیر مطبوعہ نسخوں کا کیا اعتبار ہو سکتا ہے۔ ؟) بلکہ یہ الفاظ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت سے متعلق ہیں جو ابوداؤد ص۱۱۰ ج۱ ہیں۔ چونکہ یہ روایت ترکِ رفع یدین والوں کے لیے بڑی اہم تھی اس لیے فریقِ ثانی کی طرف سے اس پر کئی اعتراضات کیے گئے ہیں۔

الاوّل کہ یہ روایت مرفوع نہیں۔

جواب حضرت ابن مسعودؓ مجلسِ صحابہؓ میں بڑی ذمہ داری سے یہ فرماتے ہیں: الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو اس میں تو وہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نماز کا طریقہ سکھلاتے ہیں اس کو موقوف کہنا نری جہالت ہے۔

الثانی روایت ابی داؤد میں ثم لا یعود کے لفظ ہیں مگر اس میں وکیع متفرد ہیں لہٰذا معتبر نہیں۔

جواب کہ جب وکیعؒ ثقہ اور ثبت ہیں تو ان کی زیادت کیوں معتبر نہیں۔ تمام محدثینؒ کا اتفاق ہے کہ زیادت ثقہ معتبر ہے۔ امام نوویؒ مقدمہ مسلم ص۱۸ اور شرح مسلم ص۲۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور محدثین علماء، فقہاء اور اصولیینؒ اس پر متفق ہیں کہ ثقہ راوی کی زیادۃ واجب القبول ہے۔ نواب صدیق حسن خانؒ بدور الاہلۃ ص۶۵ میں لکھتے ہیں: وشک نیست کہ زیادۃ ثقہ مقبول است۔ اسی طرح مبارک پوریؒ تحفہ ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ اور خود امام بخاریؒ نے ص۲۰۱ ج۱

میں تصریح کی ہے کہ والزیادۃ مقبولۃ والمفسر یقضی علی المبھم اذا رواہ اھل الثبت۔ اور امام بخاریؒ جزء رفع الیدین ص۲۵ میں فرماتے ہیں، لان ھٰذہ زیادۃ فی الفعل والزیادۃ مقبولۃ اذا ثبتت۔ بلفظہ۔ علاوہ ازیں نسائی ص۱۱ج۱ میں ابن المبارکؒ انکے متابع ہیں۔

الثالث وکیعؒ کے تلامذہ اس زیادۃ کو نقل نہیں کرتے۔

جواب وکیعؒ کے ایک شاگرد امام الائمۃ احمدؒ بن حنبلؒ ہیں۔ وہ مسند احمد ص۴۴۲ج۱ میں دوسرے شاگرد عثمانؒ بن ابی شیبہؒ ہیں ابو داؤد ص۱۰۹ج۱ میں تیسرے شاگرد محمودؒ بن غیلانؒ ہیں نسائی ص۱۲ج۱ میں چوتھے شاگرد ھنادؒ بن السریؒ ہیں ترمذی ص۳۵ج۱ میں پانچویں شاگرد نعیمؒ بن حمادؒ ہیں طحاوی ص۱۱ج۱ میں یہ زیادت نقل کرتے ہیں۔

الرابع امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ ثم لا یعود کی زیادۃ نقل کرنے میں خاطی ہیں۔

جواب اولاً بسفیانؒ ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔
وثانیاً: کتاب العلل دارقطنی ص۱۷۳ میں ابوبکر نہشلیؒ سفیانؒ کے متابع ہیں۔
وثالثاً: سید انور شاہ صاحبؒ بسط الیدین ص۳۲ میں لکھتے ہیں کہ آمین بالجہر کے مسئلہ میں تو سفیانؒ احفظ الناس تھے نہ معلوم یہاں کیوں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا۔

الخامس بعض کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ اس موقع پر رفع یدین بھول گئے تھے اور یہ ان کی غلطی ہے اور ان کی چار پانچ غلطیاں اور بھی ہیں ایک یہ کہ انھوں نے اپنے مصحف سے امّ القرآن اور معوّذتین کو نکال دیا تھا۔

جواب اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت ابن مسعودؓ کسی موقع پر بھول گئے تھے اور ان سے غلطی ہوئی تھی اور اس وجہ سے ان کی یہ روایت قابلِ اعتماد نہیں تو ایسی غلطیاں حضرت ابن عمرؓ سے بھی ہوئی ہیں پھر رفع یدین کے سلسلہ میں انکی روایات کیوں کر قابل اعتماد ہوں گی خصوصاً جبکہ ان سے رفع یدین نہ کرنا بھی ثابت ہے: کما سیجئ۔ انشاءاللہ تعالیٰ۔ حضرت ابن عمرؓ کی نسبت نواب صاحب بھوپال نے جلب المنفعۃ ص۹ میں ایسے بارہ مسائل شمار کیے ہیں۔ (نور العینین ص۵۵) اور امّ القرآن و معوّذتین کا الزام باطل

ہے۔ قال ابن حزم فی المحلی ص ۱۳ ج ۱ کل ما روی عن ابن مسعودؓ من ان المعوذتین وام القرآن لم یکونا فی مصحفہ فکذب موضوع لا یصح و قال النووی فی المہذب والسیوطی فی الاتقان ص ۷۹ ج ۱ وما نقل عن ابن مسعودؓ باطل لیس بصحیح۔

السادس حضرت ابن المبارکؒ فرماتے ہیں ولم یثبت حدیث ابن مسعودؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرۃ۔

جواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص ۳۹۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں۔ قال الشیخ (ابن دقیق العیدؒ) فی الامام (اسم کتابہ) وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارکؒ لا یمنع من النظر فیہ وھو یدور علی عاصم بن کلیب وقد وثقہ ابن معین... الخ۔

جواب ۲ حضرت ابن مسعودؓ کی دو حدیثیں ہیں ایک قول مرفوع ہے دوسری فعل مرفوع حضرت ابن المبارکؒ قول مرفوع کو ضعیف قرار دیتے ہیں نہ کہ فعل مرفوع کو۔ چنانچہ وہ قولی مرفوع ترمذی ص ۳۵ ج ۱، دارقطنی ص ۱۱۰ ج ۱ اور سنن الکبریٰ ص ۷۹ ج ۲ میں یوں آتی ہے: عن عبد اللہ بن المبارکؒ قال لا یثبت عندی حدیث ابن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رفع یدیہ اوّل مرّۃ... الخ۔

جواب ۳ قال الحافظ ابن حجرؒ فی نتائج الافکار لا یلزم من نفی الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال ان یراد بالثبوت الصحۃ فلا ینتفی الحسن۔

دلیل ۴ مسند الحمیدی ص ۲۷۷ ج ۲ (مکتبۃ السلفیۃ المدینۃ المنورۃ) میں ہے۔ حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا الزھری قال اخبرنی سالم بن عبد اللہ عن ابیہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدایہ حذاء منکبیہ واذا اراد ان یرکع وبعد ما یرفع رأسہ من الرکوع فلا یرفع ولا بین السجدتین۔

لہ: وعن عباد بن الزبیر مرسلاً ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اوّل الصلوٰۃ ثم لم یرفعھما فی شیء حتی یفرغ۔ الدرایۃ مع الھدایۃ ص ۱۱۳ ج ۱ والبیہقی فی الخلافیات کما فی نصب الرایۃ ص ۴۰۴ ج ۱ وفی بذل المجہود ... ص ۱۱۳ فھو مرسل جید۔ وقال فی کشف الرین رجالہ ثقات۔ نور العینین ص ۹۸۔
بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۰ پر

جس سند سے یہ روایت مسند حمیدی میں ہے اسی سند کیساتھ صحیح ابوعوانہ ص۹۰ ج۲ میں بھی ثقہ راویوں سے حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ عن سالم عن ابیہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ یرفع یدیہ حتی یحاذی بھما وقال بعضھم حذو منکبیہ واذا اراد ان یرکع وبعد ما یرفع رأسہ من الرکوع لا یرفعھما وقال بعضھم ولا یرفع بین السجدتین والمعنی واحد۔

غیر مقلد عالم مولانا عبداللہ روپڑی صاحبؒ لکھتے ہیں اور جن محدثین نے اپنی کتب میں صحت کی شرط لگائی ہے انکی کتابوں میں کسی حدیث کا ہونا صحت کیلئے کافی ہے جیسے کتاب ابن خزیمہ اور ایسے ہی کسی حدیث کا ان کتابوں میں ہونا جو بخاری، مسلم پر بطور تخریج لکھی گئی ہیں صحت کیلئے کافی ہے جیسے کتاب ابی عوانہ للاسفرائنی (جسکے حوالہ سے یہ روایت گذری) اور کتاب ابی بکر اسماعیلیؒ اور کتاب ابی بکر برقانی وغیرہ یہ محدثین بخاری مسلم کی احادیث کو اپنی اسانید سے روایت کرتے ہیں جن میں بخاری مسلم کا واسطہ نہیں ہوتا اور ان کا مقصد بخاری مسلم کی احادیث میں کمی بیشی کو بیان کرنا ہے مثلاً بخاری مسلم کی حدیث میں کوئی محذوف ہے اس کو پورا کر دیا یا کوئی زیادتی بخاری مسلم سے رہ گئی جس سے مطلب حدیث کی وضاحت ہوتی ہو تو اس کو ذکر کر دیا۔ الخ۔ رسالہ رفع الیدین و آمین ص۱۲۳ از مولانا محمد عبداللہ صاحب روپڑیؒ)

دلیل ۵ مصنف ابن ابی شیبۃ ص۱۶۰ ج۱ وطحاوی ص۱۳۳ ج۱ وقال ھو حدیث صحیح عن الاسود قال رأیت عمرؓ بن الخطاب یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ ثم لا یعود۔
علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۷۵ ج۲ میں لکھتے ہیں ھٰذا اسند علی شرط مسلم اور حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص۸۵ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات۔

دلیل ۶ طحاوی ص۱۱۰ ج۱، ابن ابی شیبۃ ص۱۵۹ ج۱ عن عاصم بن کلیب عن ابیہ ان علیا کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لم یعد۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص۸۵ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات۔ علامہ انور شاہ صاحبؒ نیل الفرقدین ص۱۰۹

بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۹: وفی مصنف ابن ابی شیبۃ حدثنا ابن فضیل عن عطاء عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ قال لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن اذا قام الی الصلوٰۃ واذا رأی البیت وعلی الصفاء والمروۃ وفی جمع وعرفۃ وعند الجمار وراجع الزیلعی ص۳۹۱ ج۱۔

میں لکھتے ہیں: قال الزیلعیؒ ھو اثر صحیح وقال العینیؒ علی شرط مسلم۔

دلیل ۷ مصنف ابن ابی شیبۃ ص ۲۶۱ ج ۱ طبع ملتان وطبع حیدرآباد دکن ص ۲۳۷ ج ۱ میں روایت ہے حدثنا ابوبکر ابن ابی شیبۃ (ثقۃ ثبت امام جلیل) قال حدثنا ابوبکر ابن عیاش (الامام القدوۃ شیخ الاسلام تذکرۃ الحفاظ ص ۲۴۴ ج ۱) عن حصین (کان ثقۃ حجۃ حافظاً عالیۃ الاسناد وقال احمد ثقۃ مأمون تذکرہ ص ۱۳۶ ج ۱) عن مجاھد (الامام المفسر الحافظ تذکرہ ص ۸۶ ج ۱) قال ما رأیت ابن عمرؓ یرفع یدیہ الا فی اول ما یفتتح۔ اور یہ روایت طحاوی ص ۱۱۱ ج ۱ میں بھی ہے۔ الفاظ یوں ہیں: قال صلیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ من الصلوٰۃ

یہ روایت اصولاً بالکل صحیح ہے۔ امام بیہقیؒ وغیرہ نے اس کو جو بلاوجہ باطل اور موضوع قرار دیا ہے تو یہ انکا وہم اور تعصب ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں ان کے رفع کا تذکرہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں ان کے درمیان جمع ممکن ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۱۷۴ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ ان الجمع بین الروایتین ممکن وھو انہ لم یکن یراہ واجباً فعلہ تارۃ وترکہ تارۃ اور امیر یمانیؒ سبل السلام ص ۲۵۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں: بان ترکہ لذلک اذا ثبت کما رواہ مجاھد یکون مبیناً للجواز وانہ لا یراہ واجباً۔

دلیل ۸ طحاوی ص ۱۱۱ ج ۱ اور ابن ابی شیبۃ ص ۲۶۱ ج ۱ میں روایت ہے: عن ابراھیم قال کان عبد اللہؓ بن مسعود لا یرفع یدیہ فی شیء من الصلوٰۃ۔

اعتراض ابراہیمؒ کی ابن مسعودؓ سے لقا رہی نہیں۔

جواب دارقطنی ص ۳۶۱ ج ۱، زاد المعاد ص ۱۵۴ ج ۲ اور درایۃ ص ۱۶۰ میں ہے مراسیل ابراھیم صحیحۃ الاحادیث[له]

له حدیث تاجر البحرین بھی صحیح ہے۔ عن عبد اللہؓ بن مسعود قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انی ارید ان اخرج الی البحرین فی تجارۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلِّ رکعتین رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ (مجمع الزوائد ص ۲۸۳ ج ۲)

تاجر البحرین ۔ چنانچہ طحاوی ص۱۱۱ ج۱ میں ہے: کان ابراهیم اذا ارسل عن عبد اللہ لم یرسله الا بعد صحته عنده و تواتر الروایة عن عبد اللہؓ ۔

دلیل ۹ ابن ابی شیبة ص۲۶۷ ج۱ میں ہے: عن ابی اسحٰق قال کان اصحاب عبد اللہؓ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیهم الا فی افتتاح الصلوٰۃ ۔ قال وکیعؒ ثم لا یعودون ۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۷۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: هٰذا السند ایضًا صحیح علی شرط مسلم ۔

دلیل ۱۰ ابن ابی شیبة ص۲۶۸ ج۱ میں روایت ہے: عن الاسود قال صلیت مع عمرؓ فلم یرفع یدیه فی شیء من صلوته الا حین افتتح الصلوٰۃ وقال عبد الملک ورأیت الشعبی وابراهیم وابا اسحٰق لا یرفعون ایدیهم الا حین یفتتحون الصلوٰۃ ۔ نیل الفرقدین ص۱۳۲ میں ہے: رجاله رجال الصحیحین ۔ فتلک عشرة کاملة ۔

قائلین رفع کی دلیل ۱ بخاری ص۱۰۲ ج۱ میں بطریق سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم اذا قام فی الصلوٰۃ ویفعل ذٰلک اذا رفع رأسه من الرکوع ۔

جواب مولانا بنوریؒ بعض محدثین کرامؒ اور غیر مقلدین کے نظریہ کے پیش نظر جو صحیحین کی بعض روایات پر بھی تنقید [۱] کے قائل ہیں فرماتے ہیں کہ اس روایت میں چھ قسم کا اضطراب ہے (معارف ج۲ ص۴۷۳) (۱) یہ روایت المدونۃ الکبریٰ ج۱ ص۷۱ میں ہے اور اس میں صرف عند الافتتاح رفع یدین ہے اور صرف اس کے اثبات کیلئے یہ روایت المدونہ میں نقل کی گئی ہے۔

نمبر۲: حضرت امام مالکؒ سے یہ روایت امام شافعیؒ، عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبیؒ، یحیی سیوطیؒ نقل کرتے ہیں تو وہاں دو دفعہ رفع یدین کا ذکر ہے۔ عند الافتتاح و عند الرکوع ۔ (معارف ص۴۷۳ ج۲)

نمبر۳: بخاری میں بطریق نافع اس میں چار مرتبہ رفع الیدین کا ذکر ہے: عند الافتتاح، عند الرکوع، بعد الرکوع، بعد الرکعتین ۔ (بخاری ص۱۰۲ ج۱)

نمبر۴: ابن وهب عن القاسم عن مالکؒ کی روایت میں تین جگہ رفع کا ذکر ہے: عند الافتتاح، عند الرکوع، بعد الرکوع ۔ (معارف ص۴۷۳ ج۲)

---

[۱] مقدمہ ابن الصلاحؒ ص۲۵، تدریب الراوی ص۲۷، توجیہ النظر ص۱۷۸، اور نیل الاوطار ج۱ ص۲۲، وغیرہ۔ غیر مقلدین حضرات کے محدث اعظم اور استاذ العلماء حافظ محمد صاحب گوندلویؒ لکھتے ہیں صحیحین میں مدلس راویوں کی احادیث محمول علی السماع ہیں لیکن یہ قاعدہ ان احادیث کے بارے میں ہے جہاں تنقید نہ ہوئی ہو اور اس روایت پر تنقید ہو چکی ہے (خیر الکلام ص۴۲۰) اور ایسا ہی توضیح الکلام ص۲۷۱ میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحیحین کی بعض روایات بھی تنقید کی زد میں ہیں۔

۵: ابن عمرؓ کی روایت کو امام بخاریؒ جزء رفع الیدین ص۱۲ مترجم میں لاتے ہیں تو وہاں پانچ مقامات پر رفع یدین کا ذکر ہے۔ چار مذکورہ اور پانچویں للسجود۔

۶: طحاویؒ نے مشکل الآثار ج میں ان مقامات مذکورہ کے علاوہ عند کل خفض و رفع کا بھی ذکر کیا ہے اور المعتصر ص۳۷ میں بطریق نصر بن علی عن عبد الاعلیٰ فی کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجدتین کا بھی ذکر ہے۔ یہ زیادت ثقہ ہے جو مقبول ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا فتح الباری ص۲۲۲ ج۲ میں عن جماعة من مشائخه الحفاظ اور من طرق اُخری کے مبہم الفاظ کے سہارے اسکو شاذ بنانا مسلّم نہیں۔ الغرض روایات اور روات کے اتنے کثیر اور شدید اختلاف کی موجودگی میں قطعیت کے ساتھ کسی ایک شق کو متعین کرنا مشکل ہے۔

جواب ۲: نیل الفرقدین ص۳۱ اور معارف السنن ص۴۵۳ ج۲ میں لکھا ہے کہ علامہ زرقانیؒ شرح موطا مالک ص۱۵۷، ۱۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ قال الاصیلی لم یأخذ به مالك لان نافعاً وقفه علی ابن عمرؓ وهو احد المواضع الاربع التی اختلف فیها سالم و نافع الی ان قال وبه یعلم تحامل الحافظ فی قوله لم ار للمالکیة دلیلا علی ترکه ولا متمسکا الا قول ابن القاسم انتهی (فتح الباری ص۲۲۲ ج۲) لان سالماً و نافعاً لما اختلفا فی رفعه و وقفه ترك مالك فی المشهور القول باستحباب ذالك لان الاصل صیانة الصلوٰة عن الافعال۔

جواب ۳: ہم نے ابن عمرؓ سے بسند صحیح روایت پیش کی ہے کہ انھوں نے رفع الیدین نہیں کیا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یا تو یہ روایت منسوخ ہے جیسا کہ طحاویؒ (ص۱۱۱ ج۱ میں) اور ابن ہمامؒ کا فتح القدیر ص۲۱۱ ج۱ میں دعویٰ ہے یا رفع یدین واجب اور ضروری چیز نہیں۔ جیسے کہ بحوالہ ابن حجرؒ اور امیر یمانیؒ گزرا۔

دلیل ۲: بخاری ص۱۰۲ ج۱ میں عن نافع ان ابن عمر کان اذا دخل فی الصلٰوة کبّر ورفع یدیه الی ان قال ورفع ذالك ابن عمرؓ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وعلی اله وسلم۔

الجواب: امام ابوداؤد ص۱۰۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: الصحیح قول ابن عمرؓ لیس بمرفوع۔ یعنی صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے مرفوع نہیں۔ اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: وحکی الاسماعیلیؒ عن بعض مشائخه انه اومأ الی ان عبد الاعلیٰ اخطأ فی رفعه قال الاسمٰعیلی وخالفه عبد اللہ بن ادریس وعبد الوهاب الثقفی والمعتمر بن سلیمان عن عبید اللہ فروه موقوفاً عن

ابن عمرؓ اور امام بخاریؒ نے صہ ۱/۱۰۲ میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دلیل ۳: ابوداؤد صہ ۱/۱۰۶ میں بطریق عبدالحمید بن جعفر حضرت ابوحمید الساعدیؓ سے روایت ہے انه كان في عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منهم ابو قتادة قال ابو حميد انا اعلمكم بصلوٰة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم۔ الحديث۔ اس میں آگے یہ بھی ہے کہ رکوع کو جاتے ہوئے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے آپؐ نے رفع یدین کیا۔

جواب ۱: حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۱۲، میں لکھتے ہیں عبد الحميد بن جعفر كان الثوريؒ يضعفه من اجل القدر وكان يحى القطان يضعفه وقال ابن حبان ربما اخطأ وقال النسائي في كتابه الضعفآء ليس بقوى: علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں والظاهر انه غلط في هذا الحديث (نصب الراية ج ۱، ص ۳۴۴)

جواب ۲: امام طحاویؒ صہ ۱/۱۱۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے کیونکہ اس میں محمد بن عمرو بن عطاء ہیں جن کی سماعت ابوحمید الساعدیؓ سے نہیں اور امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ حدیث منقطع ہے۔ کتاب العلل لابن ابی حاتم صہ ۱/۱۶۳۔

جواب ۳: یہ روایت مضطرب ہے ابوداؤد صہ ۱/۱۰۶ میں یوں روایت ہے: محمد بن عمرو بن عطاء قال سمعت ابا حميد الساعديؓ اور سنن الکبریٰ صہ ۲/۱۱۸ میں ہے: محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس بن سهل عن ابى حميد الساعديؓ اور سنن الکبریٰ صہ ۲/۱۰۱ میں ہے: محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس بن سهل او عياش۔

اور اصولِ حدیث کا مسئلہ ہے کہ روایت مضطرب ضعیف ہوتی ہے ابن حبانؒ نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عمرو نے یہ روایت حضرت ابوحمیدؓ سے بھی سنی ہو اور بواسطہ عباس بن سہل بھی سنی ہو لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر صہ ۸۳ میں لکھتے ہیں: قلت السياق يأبى ذلك كل الاباء۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے نہ تو بخاری میں روایت ابی حمیدؓ کو نقل کیا ہے جس میں رفع يدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه کا ذکر ہے۔ (اس زیادت کے بغیر ابوحمیدؓ (اسمہ عبد الرحمٰن او المنذر) کی یہ روایت بخاری صہ ۱/۱۱۴ میں مذکور ہے) اور نہ جزء رفع الیدین میں نقل کیا ہے جو اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ اس سے مسئلہ

رفع یدین ثابت نہیں ہوتا۔

دلیل ۱۴ نسائی ص۱۲۳ج۱ اور ص۱۲۸ج۱ میں ایک جگہ عنوان باب رفع الیدین عند السجود اور دوسری جگہ باب رفع الیدین عند الرفع من السجدۃ الاولی ہے عن مالکؓ بن الحویرثؓ انہ رأی النبی صلی اللہ عزوجل علیہ وسلم رفع یدیہ فی صلوٰتہ اذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع واذا سجد واذا رفع رأسہ من السجود۔ یہ روایت ابوعوانہ ص۹۵ج۲ میں بھی ہے۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۱۳۷ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وھذا ایضاً سند صحیح۔ علامہ نیمویؒ آثار السنن ص۱۰۲ میں لکھتے ہیں: اسنادہ صحیح۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۸۷ج۲ میں لکھتے ہیں: واصح ما وقفت علیہ من الحدیث فی الرفع فی السجود ماروی النسائی الی ان قال ولو ینفرد بہ سعید بن ابی عروبۃ فقد تابعہ ھمام عن قتادۃ رواہ ابوعوانۃ فی صحیحہ غرضیکہ یہ روایت صحیح ہے۔

جواب کہ اس سے فریقِ ثانی کا استدلال ناتمام ہے کیونکہ اس سے اگر رفع یدین عند الرکوع وعند الرفع منہ کا ثبوت ہے تو عند السجدۃ وعند رفع الرأس من السجدۃ کا بھی ثبوت ہے جس کے وہ قائل نہیں۔ کیا وجہ ہے کہ آدھی روایت تو حجت ہے اور آدھی حجت نہیں؟ اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْکِتَابِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ۔ اگر فریقِ ثانی سجدہ کے وقت صحیح روایت ترک کر کے فرقہ اہلِ حدیث سے خارج نہیں ہوتا تو ہم بھی انشاء اللہ العزیز عند الرکوع رفع ترک کر کے حدیث تسلیم کرنے والوں سے خارج نہیں ہوتے۔ اور بھی کچھ روایات ہیں لیکن مرکزی روایات یہی تھیں۔ علامہ مجد الدین فیروز آبادیؒ سفر السعادۃ ص۱۲ میں لکھتے ہیں: روی العشرۃ المبشرۃ انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یزل علی ھٰذہ الکیفیۃ حتّٰی رحل عن العالم۔ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۱۰۱ میں لکھتے ہیں کہ علامہ ہاشم بن عبد الغفور سندھیؒ اپنے رسالہ کشف الرین میں لکھتے ہیں: ما نقلہ الفیروز آبادی من العشرۃ المبشرۃ فی دوام فعلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الی وقت وفاتہ فلم یصح فیہ

حدیث فضلاً عن روایۃ العشرۃ ۔ العشرۃ المبشرۃ سے رفع الیدین عند الافتتاح کی روایات مروی ہیں اور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۵۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ فیروز آبادی نے جو یہ کہا کہ وقد صح فی ھٰذا الباب عن اربع مائۃ صحابۃ من خبر واثر فباطل لا اصل له روااما ما قاله السیوطیؒ فی ازھار المتناثرۃ فی اخبار المتواترۃ ان احادیث الرفع متواترۃ قلت ان کان مرادہ عند افتتاح الصلوٰۃ فمسلم وان کان المراد برفع الیدین فی الوتر فایضاً مسلم قال الزیلعیؒ فی نصب الرأیۃ ص۳۹۱ ج۱ قد تواترت الاخبار برفع الیدین فی الوتر والا فدعوٰی بلا دلیل ۔

البحث الثالث غیر مقلدین نے دوام رفع پر ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ علامہ زیلعیؒ نصب الرأیۃ ص۴۰۹ ج۱ میں روایت نقل کرتے ہیں ، عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ واذا رکع واذا رفع رأسه من الرکوع وکان لا یفعل ذٰلک فی السجود فما زالت تلک صلوٰته حتّٰی لقی اللہ تعالیٰ ۔ کہتے ہیں کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ آپؐ نے آخر وقت تک رفع یدین ترک نہیں کیا ۔

الجواب اس کی سند میں عصمہ بن محمد انصاری ہے امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں : لیس بالقوی وقال یحییٰؒ کذاب یضع الحدیث وقال العقیلیؒ یحدث بالاباطیل عن الثقات وقال الدارقطنیؒ وغیرہ متروک ۔ میزان الاعتدال ص۱۹۶ ج۲ و لسان المیزان ص۱۶۸ ج۴ اور تاریخ بغداد ص۲۸۶ ج۱۲ میں ہے قال یحییٰ بن معینؒ کان کذاباً یروی احادیث کذبا قد رأیته وکان شیخاً له ھیبۃ ومنظر من اکذب الناس وقال ایضاً کذاب یضع الاحادیث وقال محمدؒ بن سعدؒ وکان عندھم ضعیفاً فی الحدیث وقال الدارقطنیؒ متروک ۔

دوام رفع یدین والے دوسرا استدلال یوں کرتے ہیں کہ لفظ کان جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو استمرار کا فائدہ دیتا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ رفع یدین کرتے تھے ۔

جواب ۱ اگران کا یہ قاعدہ کلیہ ٹھیک ہے تو مندرجہ ذیل روایات کا جواب دیں: کان ینصرف عن یمینہ وینصرف عن شمالہ (مسلم ص۲۴۷ ج۱) اور مسلم ص۱۸۶ ج۱ میں ہے: کان یقرأ فی الفجر بوت ۔ اور مسلم ص۱۸۷ ج۱ میں ہے۔ کان یقرأ فی الظھر باللیل اور طیالسی ص۱۹۹ میں ہے کان ینام وھو جنب اور ترمذی ص۲ ج۱ میں ہے: کان یطوف علی نسائہ بغسل واحد۔ ان تمام مقامات پر کان مضارع پر داخل ہے۔ تو کیا آپ ان افعال پر دوام و استمرار کرتے تھے؟

جواب ۲ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۵۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: فان المختار الذی علیہ الاکثرون والمحققون من الاصولیین ان لفظۃ کان لا یلزم منھا الدوام ولا التکرار وانما ھی فعل ماض یدل علی وقوعہ مرۃ فان دل دلیل علی التکرار عمل بہ والا فلا تقتضیہ بوضعھا وقد قالت عائشۃؓ کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لحلہ قبل ان یطوف ومعلوم انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یحج بعد ان صحبتہ عائشۃ الا حجۃ واحدۃ وھی حجۃ الوداع فاستعملت کان فی مرۃ واحدۃ۔ اور یہ ضابطہ قاضی شوکانی رحمہ اللہ تعالیٰ بھی نیل الاوطار ص۴ ج۳ میں نوویؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں (اور اسی طرح لفظ اذا سے دوام پر استدلال مثل کان کے ناتمام ہے فتدبر۔ فان قلت فلا یثبت الدوام والمواظبۃ عند الافتتاح ایضاً۔ فان لفظۃ کان و اذا لا یفید ان ذلک قلت لا نثبت الدوام والمواظبۃ عند الافتتاح بنقل الرفع فحسب بل بالمجموع اے نقل الرفع عند الافتتاح وعدم نقل الترک عندہ۔ فقال الحافظ ابن حجرؒ لم یختلفوا

لے وحکی الحافظ فی الفتح ص۱۹ ج۲ عن ابن عبد البر انہ قال اجمع العلماء علی جواز رفع الیدین عند افتتاح الصلوٰۃ ... الخ (نیل الاوطار ص۱۸۳ ج۲) وقال النوویؒ فی شرح مسلم انھا اجمعت الامۃ علی ذلک عند تکبیرۃ الاحرام وانما اختلفوا فیما عدا ذلک ... الخ (نیل الاوطار ص۱۸۳ ج۲) ولفظ النووی ص۱۶۸ ج۱ اجتمعت الامۃ علی استحباب رفع الیدین عند تکبیرۃ الاحرام واختلفوا فیما سواھا ... الخ۔

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوٰۃ (فتح الباری ج۲ ص۲۱۹) واما الرفع عند الرکوع والرفع منہ فمختلف فیہ فتدبر۔)

فائدہ جو حضرات دوام رفع یدین پر استدلال کرتے ہیں وہ اپنی دلیل میں ایک روایت حضرت مالکؓ بن الحویرث کی بھی پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ اس سے دوام پر استدلال صحیح نہیں، کیونکہ مالکؓ بن الحویرث کل بیس روز تک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں رہے۔ (بخاری ج۱ ص۹۵) اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اصابہ ج۳ ص۲۲ میں بیان کیا ہے۔ ان کی روایت سے دوام کیسے ثابت ہوگیا۔ اسی طرح حضرت ابوحمیدؓ بھی زیادہ عرصہ آپ کی خدمت میں نہیں رہے۔ چنانچہ صحابہؓ نے فرمایا کہ تم ہم سے زیادہ نہ تابع رہے اور نہ صحبت میں رہے۔

البحث الرابع غیر مقلدین حضرات ہم پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ رکوع کے وقت رفع کی حدیثیں تم نے ترک کردی ہیں۔ لہٰذا تم عامل بالحدیث نہیں۔

جواب اگر ہم عند الرکوع رفع کی احادیث ترک کرکے عامل بالحدیث نہیں تو تم بھی نہیں کیونکہ عند السجدۃ رفع کی حدیثیں صحیح ہیں اور تمہارا ان پر عمل نہیں مثلاً:

حدیث ۱ روایت مالکؓ بن الحویرث کما مر۔ نسائی ج۱ ص۱۲۳ وص۱۲۸ وابوعوانہ ج۲ ص۹۵۔

حدیث ۲ عن انسؓ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ فی الرکوع والسجود۔ مجمع الزوائد ج۲ ص۱۰۱ وقال رواہ ابویعلی ورجالہ رجال الصحیح۔

حدیث ۳ عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ عند التکبیر للرکوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً۔ مجمع الزوائد ج۲ ص۱۰۱ وقال رواہ الطبرانی فی الاوسط واسنادہ صحیح۔

حدیث ۴ عن وائل بن حجرؓ قال صلیت مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان اذا کبر رفع یدیہ الی ان قال واذا اراد ان یرکع اخرج یدیہ ثم رفعھما الی ان قال واذا رفع رأسہ من السجود ایضاً رفع یدیہ۔ ابوداؤد ج۱ ص۱۰۵، الجوھر النقی ج۲ ص۱۳۶ میں ہے۔ ھٰذا سند صحیح۔

اعتراض اس پر اعتراض ہوسکتا ہے اور امام ابوداؤدؒ نے کیا بھی ہے کہ ہمامؒ نے

عند السجدۃ رفع کا ذکر نہیں کیا اور عبدالوارثؒ بن سعیدؒ نے کیا ہے؟

الجواب عبدالوارثؒ بن سعیدؒ ثقہ اور ثبت ہیں۔ چنانچہ تذکرۃ الحفاظ ص۲۳۱ ج۱ میں ہے الحافظ الثبت وقال لم یتأخر عنه احد لاتقانه ودینه اور تہذیب التہذیب ص۴۴۳ ج۶ میں ہے: کان یحییٰ بن سعیدؒ یُثَبِّتُهٗ فاذا خالفه احد من اصحابه قال ما قال عبد الوارث وقال معاویۃ بن صالحؒ قلت لیحییٰؒ بن معینؒ من اثبت شیوخ البصریین فقال عبد الوارثؒ وقال ابو زرعۃ ثقۃ وقال ابو حاتمؒ هو اثبت من حمادؒ بن سلمۃ وقال النسائیؒ ثقۃ ثبت۔ وقال ابن سعدؒ ثقۃ حجۃ وقال ابن حبانؒ متقن فی الحدیث ووثقه ابن النمیرؒ والعجلی وغیر واحد۔[۱]

حدیث ۵ عن ابی هریرۃ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یرفع یدیه فی الصلوٰۃ حذو منکبیه حین یفتتح الصلوٰۃ وحین یرکع وحین یسجد آثار السنن ص۱۰۳ وقال رواہ ابن ماجۃ ص۶۲ وطحاوی ص۱۰۹ ج۱ ورواته کلهم ثقات الا اسمٰعیل بن عیاش وهو صدوق ... الخ۔ اور بہت سے محدثینؒ بھی عند السجدۃ رفع کے قائل تھے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال ابو بکرؒ ابن المنذر وابو علی الطبریؒ من اصحابنا وبعض اهل الحدیث یستحب ایضًا فی السجود اور ابن رشدؒ بدایہ ص۱۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: وذهب بعض اهل حدیث الی رفعهما عند السجود وعند الرفع منه۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احادیث رفع مثبت اور ترک رفع یدین نافی ہیں اور مثبت اولیٰ من النافی ہوتی ہے؟

فالجواب غیر مقلدین حضرات کے شیخ الکل حاشیہ معیار الحق ص۱۲ میں نقل کرتے ہیں۔ کہ اگر نفی اس جنس کی ہے کہ بدلیل وعلامت ونشان ظاہر ومعلوم اور مفہوم ہو اس صورت میں نفی اور اثبات برابر ہیں ترجیح کسی کو نہیں لان الاثبات لایکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضًا بالدلیل کان مثله فیتعارضان۔ اھ

اور نفی رفع یدین صرف دلیل ہی نہیں بلکہ دلائل اور براھین سے ثابت ہے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہما کی صحیح احادیث اسکا واضح ثبوت ہے تو اثبات ونفی دونوں کا تعارض ہوگا اور حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ اور اس قاعدہ کے رُو سے کہ اصل عدم ہے ترجیح عدم رفع الیدین کو ہوگی اور خود حضرت ابن عمرؓ کی نفی کی صحیح صریح اور مرفوع حدیث حجّت قاطعہ ہے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت برہان واضح ہے کیونکہ وہ چھٹے نمبر پر مسلمان ہوئے اور سابقین اوّلین میں سے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خواص میں سے تھے۔

---

[۱] قال البخاری فی جزء رفع الیدین ص۲۹ لانها زیادۃ الفعل وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ۔

اکمال ص۶۰۵ میں ہے: وقیل کان سادسا فی الاسلام ثم ضمہ الیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان من خواصہ وکان صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ... الخ وفی المستدرک ص۳۱۳ ج۳ عن ابن مسعودؓ قال رأیتنی سادس ستۃٍ ماعلی الارض مسلم غیرنا۔ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح جب ابنِ مسعودؓ مسلمان ہوئے اس وقت حضرت ابنِ عمرؓ شیرخوار بچے تھے اور بقیہ صحابہؓ جن سے رفع الیدین کی روایتیں منقول ہیں بہت بعد کو مسلمان ہوئے اور تھوڑا تھوڑا عرصہ آپؐ کی خدمت میں رہے۔

جواب ۲ مثبت سے مثبت لغوی یعنی جو سلب پر مشتمل نہ ہو وہ مراد نہیں بلکہ مثبت خاص مراد ہے۔ چنانچہ نورالانوار ص۱۹۷ میں صاف موجود ہے کہ مثبت سے مراد یہ ہے کہ ایسے امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں نہ ہو۔ پس اس صورت میں قائل نسخ مثبت ہے اور قائل عدم نسخ کا نافی ہے چنانچہ مولوی عبدالتواب ملتانی غیرمقلد حاشیہ مصنف ابنِ ابی شیبۃ ص۱۸۴ ج۱ میں رفع الیدین بین السجدتین کا جواب دیتے ہیں: تعارضت فیہ روایات الفعل والترک والاصل العدم ۱ھ۔ وکذا قال الشوکانی فی النیل ص۱۸۸ ج۲ ولفظہٗ فالواجب البقاء علی النفی الثابت فی الصحیحین۔ وقالہٗ ابوالحسن السندھیؒ فی ھامش النسائیؒ ص۲۰۲ ج۲ وکذا قال الاُصیلی کما فی الزرقانی ص۱۵۷ ج۱۔

اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احادیث رفع یدین صحاح میں ہیں اور احادیث ترک رفع یدین سنن میں ہیں اور وقت تعارض روایاتِ صحاح کو ترجیح ہوتی ہے تو اس کا:

جواب ۱ یہ ہے کہ روایاتِ سنن بھی علیٰ شرط الشیخین ہیں اس لیے ان کا مرتبہ بھی وہی ہوگیا جو صحیحین کا ہے اور یہ کہنا کہ صحیحین کی روایات کو ان روایات پر جو ان کی شرائط پر ہوں ترجیح ہے دعویٰ بلا دلیل ہے۔

جواب ۲ صحیحین کی روایات صرف نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے رفع یدین کرنے پر دال ہیں اور اس سے ساکت ہیں کہ ہمیشہ کیا یا کہ نہیں؟ اس لیے روایات سنن کا صحیحین کی روایات سے کوئی تعارض نہیں۔

جواب ۳ صحیحین میں جو روایات ہیں وہ تو صحیح ہیں لیکن صحیح روایات کا صحیحین میں حصر نہیں خود امام بخاریؒ کا قول مشہور ہے اور حافظ ابن حجرؒ اور دیگر علماء کی تصریح موجود ہے۔

اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رفع یدین کی روایات بہ نسبت عدم رفع کے کثیر ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ اصولِ موضوعہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ کثرت اور قلت روایات سے ترجیح نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بھی ہم ابتداء میں کہہ چکے ہیں کہ کثرت روایات سے اتنا ہی ثابت ہوگا کہ آپؐ نے رفع یدین کیا۔ اس کا کوئی منکر نہیں۔ انکار دوام کا ہے وہ کثیر تو درکنار ایک سے بھی ثابت نہیں۔ (نور العینین صفحہ ۹)

باب ما جآء فی وضع الیدین قبل الرکبتین فی السجود [۳۶]

قوله رأیت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم اذا سجد یضع رکبتیه قبل یدیه واذا نهض رفع یدیه قبل رکبتیه

اس حدیث پر اعتراض ہے لیکن باب کے استفہام ہونے کی وجہ سے رفع ہوا کہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں [۱] ہے پھر اس حدیث اور دوسری حدیث جو ابوداؤد صفحہ ۱۲۲ ج ۱ میں مفصل لیں

[۱] ترمذی شریف میں باب کے دو نسخے ہیں، (۱) وضع الرکبتین قبل الیدین یہ نسخہ ہو جیسا کہ حاشیہ میں ن کے عنوان سے درج ہے تو پھر باب کی حدیث اذا سجد یضع رکبتیه قبل یدیه۔ الحدیث باب کے مطابق ہے وبه قالت الائمة الثلاثة وروایة عن مالکؒ وقال مالک بعکس ذٰلک (محصله معارف صفحہ ۲۷ ج ۳) اور دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہے۔ (۲) باب ما جآء فی وضع الیدین قبل الرکبتین فی السجود اس نسخہ کے لحاظ سے دعویٰ اور دلیل میں موافقت نہیں۔ کما لا یخفیٰ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ما جآء فی وضع الیدین الخ۔ استفہام کے طور پر ہوگا نہ کہ خبر کے طور پر بخاری صفحہ ۱۰۰ ج ۲ میں باب یوں ہے باب بیعة الصغیر آگے جو حدیث بیان کی گئی ہے اس میں عدم صحتِ بیعت مذکور ہے اور اسکے حاشیہ ۱۲ میں ہے ولا یلزم ان یکون جمیع الاحادیث مطابقة لکل واحد من اجزاء الترجمة اور امام بخاریؒ نے صفحہ ۱۵۰ ج ۱ میں باب صلوٰة الضحیٰ فی السفر قائم کیا ہے پھر آگے

ہے: فلا یبرک کما یبرک البعیر ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ تعارض ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن القیمؒ نے زاد المعاد ص۵۵ ج۱ میں دیا ہے کہتے ہیں کہ اس کے دس جواب ہیں۔ ایک جواب یہ ہے کہ وضع یدین قبل الرکبتین والی حدیث منسوخ ہے اور یضع رکبتیہ قبل یدیہ۔ ناسخ ہے۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں۔ وزعم بعض العلماء ان ھذا منسوخ (معالم ص۲۹۹ ج۱)

دوسرا جواب یہ دیا کہ راویوں میں سے کسی پر یہ روایت منقلب ہوگئی ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ ج۱، ص۲۶۳ میں حضرت ابوہریرہؓ سے یوں روایت ہے اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتیہ قبل یدیہ ولا یبرک کبروک الفحل، اور اس جواب سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ بروک فحل کے ساتھ تشبیہ درست ہے، وفی ابی داؤد ج۱، ص۱۲۲ (أ) یعمد احدکم فی صلاتہ یبرک کما یبرک الجمل.

باب ما جآء فی السّجود علی الجبھۃ والانف ص۳۶

قولہ اذا سجد امکن انفہ وجبھتہ الارض ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ سجدہ انف اور جبہتہ دونوں پر ہونا چاہیئے بغیر عذر کے ایک پر اکتفاء درست نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صرف انف پر بھی درست ہے۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۶۶ ج۲ میں امام صاحبؒ کی طرف سے بطور دلیل یہ روایت پیش کرتے ہیں جو بخاری ص۱۱۲ ج۱ وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ سے آتی ہے۔ آپ نے فرمایا: امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم۔ فاشار الی انفہ۔ لیکن امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۷۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نسائی ص۱۲۳ ج۱ میں روایت یوں ہے فاشار الی جبھتہ وانفہ ولفظہ الجبھۃ والانف تو یہ متصل روایت جبہتہ کو بھی شامل ہے۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۹۵ ج۲ میں درمختار ص۴۶۵ مع الشامی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے قول صاحبینؒ کیطرف رجوع کر لیا تھا۔ وقال علیہ الفتوی۔ حافظ ابن الہمامؒ زاد الفقیر ص۳۱ میں لکھتے ہیں، ویکفی فیہ وضع الجبھۃ بالاتفاق وکذا الانف عندہ وعندھما لا یکفی الا من عذر وروی عنہ

حضرت ابن عمرؓ سے روایت عدم اور نفی کی نقل کی ہے۔ اور کتب حدیث میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔

قولهما وعلیہ الفتوٰی۔

باقی ائمہؒ کی دلیل: ایک تو روایتِ ترمذی ہے کان اذا سجد امکن انفہ وجبھتہ الارض ص۳۶ ج۱ وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔

اور دوسری دلیل مستدرک ص۲۷ ج۱ میں یوں ہے: لاصلوٰۃ لمن لم یمس انفہ الارض اوکما قال تو صحیح بات یہی ہے کہ الف وجبہۃ دونوں پر سجدہ ضروری ہے۔

باب منہ ایضاً ۳۸

عن ابی ھریرۃؓ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ینھض فی الصلوٰۃ علیٰ صدور قدمیہ قال ابوعیسیٰ حدیث ابی ھریرۃؓ علیہ العمل عند اھل العلم یختارون ان ینھض الرجل فی الصلوٰۃ علیٰ صدور قدمیہ وخالد بن ایاس ضعیف عند اھل الحدیث۔ اھ۔

جمہور ائمہؒ یہ فرماتے ہیں کہ پہلی اور تیسری رکعت کے دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت نہیں کرنا چاہیئے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جلسہ مستحب ہے۔ امام ابن عبدالبرؒ التمہید میں لکھتے ہیں۔ اختلف الفقہاء فی النھوض عن السجود فقال مالکؒ والاوزاعیؒ والثوریؒ وابوحنیفۃؒ واصحابہ ینھض علیٰ صدور قدمیہ ولا یجلس وقال النعمان بن ابی عیاش ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یفعل ذٰلک وقال ابوالزناد وذٰلک السنۃ وبہ قال احمدؒ وابن راھویہؒ وقال احمدؒ واکثر الاحادیث یدل علیٰ ھٰذا کذا فی العینی ص۹۹ ج۶ وقال ابن الھمامؒ وقول الترمذیؒ العمل علیہ عند اھل العلم یقتضی قوۃ اصلہ وان ضعف خصوص ھٰذا الطریق (لان فیہ خالد بن ایاس۔ مفذ) واخرج ابن ابی شیبۃ عن ابن مسعودؓ انہ کان ینھض فی الصلوٰۃ علیٰ صدور قدمیہ ولم یجلس واخرج نحوہ عن علیؓ وکذا عن ابن عمرؓ وابن الزبیرؓ وکذا عن عمرؓ فقد اتفق اکابر الصحابۃؓ الذین کانوا اقرب الیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من مالکؓ بن الحویرث فوجب تقدیمہ ویحمل ماروا علیٰ حالۃ الکبر۔ (فتح القدیر ص۲۶۸ ج۱ وکذا فی ھامش البخاری ص۱۱۳ ج۱ ملخصاً)

جمہورؒ کا استدلال بخاری صـ۱۱۳ ج۲ کی اس مرفوع روایت سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مُسی ُالصّلوٰۃ (حضرت خلادؓ بن رافع) کو نماز کی تعلیم کا طریقہ بتلایا جس میں پہلی رکعت میں پہلا سجدہ کرنے کے بعد فرمایا: ثم اسجد حتّٰی تطمئن ساجدًا ثم ارفع حتّٰی تستوی قائمًا۔ الحدیث۔ اس میں دوسرے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم ہے اور حدیث بھی قولی ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال بخاری صـ۱۱۳ ج۱ کی اس روایت سے ہے جو حضرت مالکؓ بن الحویرث سے آتی ہے: انہ رأی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی فاذا کان فی وتر من صلاتہ لم ینھض حتّٰی یستوی قاعدًا۔ وفی ھامش البخاری صـ۱۱۳ ج۱ وفیہ دلیل للشافعیۃ علیٰ ندبۃ جلسۃ الاستراحۃ۔

الجواب جمہورؒ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بیٹھنا آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بڑھاپے کی وجہ سے تھا، نہ اس لیے کہ یہ نماز کا ایک فعل ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:۔ ھٰذا محمول عند الحنفیۃ علیٰ حالۃ الکبر ویدل علیہ ما ورد لاتبادرونی فانّی قد بدنت۔ (عمدۃ القاری صـ۹۹ ج۶) حضرت مالکؓ بن الحویرث نوعمر تھے (ونحن شببۃ متقاربون۔ بخاری صـ۸۸ ج۱) اور صرف بیس۲۰ دن آنحضرت صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی خدمت میں رہے۔ (بخاری صـ۸۸ ج۱) وہ اپنی کم عمری کی وجہ سے اس کو نماز کا ایک فعل سمجھے اور اسی پر وہ عمل پیرا تھے جب کہ آپؐ کی خدمت میں دائماً رہنے والے حضرات صحابہ کرامؓ اس کاروائی کو آپ کے ضعف اور کمزوری پر محمول کرتے رہے۔ والحق معھم۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـ۲۵۰ ج۲ میں لکھتے ہیں: مالک بن الحویرث قدم المدینۃ حین التجھیز للتبوکؔ فاقام عندہ عشرین لیلۃ۔ اھ۔ اور غزوۂ تبوک ۹ھ میں ہوا تھا اس وقت آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عمر مبارک تقریبًا باسٹھ سال تھی۔ اور بڑھاپے اور کمزوری کا زمانہ تھا۔ اکابر صحابہ کرامؓ اس کاروائی کو آپؐ کے ضعف پر محمول کرتے رہے اور حضرت مالکؓ بن الحویرث صَلّوا کما رأیتمونی اُصَلّی کے عموم لفظ سے جلسۂ استراحت کو بھی نماز کا ایک فعل سمجھتے رہے حالانکہ جلسہ

استراحت نماز کا فعل نہیں ہے کیونکہ آپؐ نے مُسیئ الصّلوٰۃ کو دوسرے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے اور آپؐ کا قول امّت کے لیے قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اس بات کی واضح اور صریح دلیل ہے کہ جلسۂ استراحت صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی کے حکم اور مفہوم میں ہرگز شامل نہیں ہے بقیہ افعال میں تشبیہ ہے اور تشبیہ میں من کلّ الوجوہ مشابہت شرط نہیں ہوتی۔ حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں: قلت التشبیہ لاعموم لہ فلا یلزم ان یکون فی جمیع الاجزاء۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۸۱) ۔ علاوہ ازیں حضرت ابوحمید الساعدیؓ نے دس صحابہ کرامؓ کی جماعت میں بڑی ذمہ داری سے انا اعلمکم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے الفاظ سے آپؐ کی نماز کا جو طریقہ بتایا اس میں دوسرے سجدہ کے بعد فرمایا ثم کبّر فلم یتورّک۔ الحدیث۔ (ابوداؤد ص۱۰۷ ج۱ وطحاوی ص۱۲۷ ج۱) یہ یاد رہے کہ اس کی سند میں نہ تو عبدالحمید بن جعفر ضعیف راوی ہے اور نہ یہ منقطع ہے۔

باب ماجاء فی التشہد ص۳۸

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ تشہد ابنِ مسعودؓ اولیٰ و بہتر ہے۔ امام شافعیؒ و روایۃ عن احمدؒ فرماتے ہیں کہ تشہد ابنِ عباسؓ بہتر ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تشہد عمرؓ بہتر ہے۔ تشہد ابنِ مسعودؓ وہی ہے جو ہم نمازوں میں پڑھتے ہیں۔ صاحبِ ہدایہؒ نے (ص۹۳ ج۱ میں) اس کے اولیٰ ہونے کی تین دلیلیں دی ہیں:

اوّلاً: یہ کہ صیغہ امر کے ساتھ آپ نے فرمایا اور امر کا ادنیٰ درجہ استحباب ہے۔

ثانیاً: وجہ یہ ہے کہ اس میں الف اور لام ہے۔

ثالثاً: وجہ یہ ہے کہ اس میں واؤ ہے جو تعدد جمل پر دال ہے۔ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۴۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ الف اور لام تو تشہد ابنِ عباسؓ میں بھی ہے لہٰذا یہ وجہ ترجیح ٹھیک نہیں۔ بلکہ وجوہ ترجیحات میں سے ایک یہ ہے کہ تشہد ابنِ مسعودؓ صحاحِ ستّہ میں ہے اور شیخین اس کے الفاظ پر متفق ہیں بخلاف تشہد ابنِ عباسؓ کے کہ وہ بخاری میں نہیں، شیخین میں سے صرف

امام مسلمؒ نے تخریج کی اور الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ محدثینؒ تشہد ابن مسعودؓ اور ان کی روایت کو اصح ما فی الباب کہتے ہیں چنانچہ امام ترمذیؒ ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں:

وھو اصح حدیث (اے ابن مسعودؓ) عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی التشھد والعمل علیہ عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ومن بعدھم من التابعین۔ باقی تشہد ابن عباسؓ ترمذی ص۳۸ ج۱ اور بغیر بخاری کے صحاح ستہ کی سب کتب میں ہے۔ حضرت عمرؓ کا تشہد مؤطا امام مالکؒ ص۳۱، سنن الکبری ص۱۴۴ ج۲ اور مستدرک ص۲۲۶ ج۱ میں ہے لیکن یہ اختلاف اولیٰ غیر اولیٰ کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔

باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ

قولہ ثم ارکع حتّٰی تطمئن راکعا ثم ارفع حتّٰی تعتدل قائمًا۔ الحدیث

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۶۱ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ وھو مروی عن مالکؒ فرماتے ہیں کہ رکوع وسجود اور اسی طرح قومہ وجلسہ میں اعتدال واجب نہیں لیکن باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ واجب ہے اور یہی مسلک امام ابی یوسفؒ کا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وارکعوا واسجدوا تو حکم خدا رکوع وسجود کے مفہوم سے پورا ہو جاتا ہے۔ اعتدال اس کا رکن نہیں۔ لیکن امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک نفس رکوع وسجود وارکعوا واسجدوا سے اسی حکم کی طرف اشارہ ہے اور دوسری چیز اطمینان واعتدال ہے یہ اس سے پورا نہیں ہوگا۔ اس کے لیے اور حکم ہے وہ اس سے پورا ہوگا۔ علامہ ابن رشدؒ بدایہ ص۱۳۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وہ حکم ثم ارکع حتی تطمئن راکعاً۔ الحدیث سے پورا ہوگا۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۳۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ امام طحاویؒ، علامہ عینیؒ اور ابن الہمامؒ اور انکے شاگرد ابن امیر الحاجؒ وغیرہ تصریح کرتے ہیں کہ رکوع اور سجود اور قومہ وجلسہ میں اطمینان واعتدال واجب ہے اور فرماتے ہیں

کہ دلائل کے لحاظ سے یہی بات حق صواب اور قوی ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ پر علامہ برکلی حنفیؒ نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے المعدل فی ارکان الصلوٰۃ۔ جس میں دلائل کے ساتھ اعتدال کو واجب ثابت کیا ہے۔

باب ماجاء فی ترك القرأة خلف الامام ص۲۱

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں سری ہو یا جہری کسی قسم کی کوئی قرأت درست نہیں فاتحہ ہو یا کوئی اور۔ چنانچہ مؤطا امام محمد ص۹۴، جامع المسانید ص۳۶ ج۱، فتح القدیر ص۲۴ ج۲، روح المعانی ص۱۳۵ ج۹، تحفۃ الاحوذی ص۲۵۸ ج۱ میں امام صاحبؒ کے مسلک کی تصریح ہے۔ وھو مسلک ابی یوسفؒ جیسے کہ فتح الملہم ص۲ ج۲ میں ہے اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جیسے کہ کتاب الآثار لمحمدؒ ص۲۱ میں ہے۔ جن حضرات نے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ سری نمازوں میں خلف الامام قرأۃ کے قائل ہیں، مردود ہے۔ کیونکہ انھوں نے خود مؤطا ص۹۴ میں اس کی تصریح کی ہے کہ خلف الامام قرأۃ نہیں، خواہ جہری ہو یا سرّی۔

امام مالکؒ جہری نمازوں میں خلف الامام قرأۃ کے قائل نہ تھے۔ چنانچہ انھوں نے مؤطا ص۲۹ میں اس کی تصریح کی ہے اور سرّی میں قائل تھے۔ لیکن مبارک پوریؒ تحفہ ص۲۵۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سرّی میں وجوب کے قائل نہ تھے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مسلک نقل کرنے میں قدیماً وحدیثاً اختلاف چلا آرہا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ سب نمازوں میں وہ خلف الامام قرأۃ کے قائل تھے بعض نے کہا قول قدیم میں قائل نہ تھے قول جدید میں قائل ہو گئے تھے لیکن فی تحقیق الشیخ امام شافعیؒ جہری نمازوں میں خلف الامام قرأۃ کے قائل نہ تھے سرّی میں قائل تھے اور عمدہ یہی قول جدید ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی کتاب الأم کتب جدیدہ میں سے ہے۔ چنانچہ امام جلال الدین سیوطیؒ حسن المحاضرہ ص۱۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: ثم خرج الی مصر وصنف بھا کتبہ الجدیدۃ کالام... الخ اور ابن کثیر البدایۃ ص۲۵۲ ج۱۰ میں لکھتے ہیں: ثم

انتقل منها (لبغداد) الی مصر فاقام بها الی ان مات فی هذه السنة سنہ ۲۰۴ھ وصنف بها کتابه الام وهو من کتبه الجدیدة لانها من روایة الربیع بن سلیمان وهو مصری وقد زعم امام الحرمین وغیره انه من القدیمة وهذا بعید وعجیب من مثله۔

اب کتاب الام کے حوالے ملاحظہ ہوں: امام شافعیؒ کتاب الام ص۸۹ ج۱ میں لکھتے ہیں والعمد فی ترک القرأة بام القرآن والخطأ سواء فی ان لا تجزئ رکعة الا بها او بشیء معها الا ما یذکر من المأموم ان شاء الله۔ اور ص۹۳ میں لکھتے ہیں۔ فوجب علی من صلی منفردا او اماما ان یقرأ بام القرآن فی کل رکعة لا یجزئه غیرها واحب ان یقرأ معها شیئا آیة او اکثر وسأذکر المأموم ان شاء الله۔ اور ص۱۵۳ ج۷ میں لکھتے ہیں: و نحن نقول کل صلوٰة صلیت خلف الامام والامام یقرأ قرأة لا یسمع فیها قرأ فیها۔ اس عبارت میں سری نماز کی تصریح ہے۔

حضرت امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ وہ جہری نمازوں میں قرأة خلف الامام کے قائل نہیں تھے، سری میں قائل تھے۔ چنانچہ مغنی ابن قدامہؒ ص۶۰۶ ج۱ تنوع العبادات لابن تیمیہؒ ص۸۶، روح المعانی للآلوسیؒ ص۱۳۵ ج۹ اور تحفة الاحوذی للمبارکپوریؒ ص۲۵۷ ج۱ میں اسکی تصریح ہے کہ وہ جہری میں قائل نہ تھے اور سری میں قائل تھے۔ لیکن وجوباً نہیں چنانچہ تحفہ ص۲۵۷ ج۱ میں مبارک پوریؒ نے تصریح کی ہے کہ امام احمدؒ وجوب کے قائل نہ تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱

قوله تعالی وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ۔ (پ۹، الاعراف رکوع ۲۴)

اس کا شانِ نزول ہی قرأة خلف الامام کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ ابنِ جریر طبریؒ نے اپنی تفسیر ص۱۰۳ ج۹ میں بسند صحیح یسیرؒ بن جابرؒ سے یوں نقل کیا ہے: صلی ابن مسعودؓ فسمع اناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما آن لکم ان تفهموا اما آن لکم ان تعقلوا وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا کما امرکم الله تعالی۔ اور حضرت ابنِ عباسؓ سے بسندِ صحیح کتاب القرأة ص۲۳ میں روایت ہے عن ابن عباسؓ

فی قولہ تعالیٰ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ
یعنی فی الصّلوٰۃ المفروضۃ۔ حافظ ابن کثیرؒ اپنی تفسیر ص۲۸۱ ج۲ میں لکھتے ہیں: وکذا
قال سعیدؒ بن جبیرؒ والضحاکؒ وابراھیم النخعیؒ وقتادہؒ والشعبیؒ والسدیؒ
وعبد الرحمٰنؒ بن زیدؒ بن اسلمؒ ان المراد بذالک فی الصّلوٰۃ۔ ابن جریرؒ طبری ص۱۰۳ ج۹ میں
اس آیت کی تفسیر میں بہت سے قول نقل کر کے لکھتے ہیں کہ صحیح بات یہی ہے کہ اس کا شانِ
نزول نماز ہے وقد صح الخبر عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بما ذکرنا
من قولہ واذا قرأ الامام فانصتوا فالانصات خلفہ لقرأتہٖ واجب علی من کان
بہٖ مؤتما سامعاً قرأتہ لعموم ظاھر القراٰن والخبر عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ
علیہ وسلم۔ امام بغویؒ معالم ص۶۲۳ ج۳ برحاشیہ ابن کثیرؒ میں لکھتے ہیں۔ والاوّل ھو الاولیٰ
وھو انھا فی القرأۃ فی الصّلوٰۃ... الخ۔ ابن کثیر تفسیر ص۶۲۳ ج۳ مع المعالم میں لکھتے ہیں:
لٰکن یتأکد ذٰلک فی الصّلوٰۃ المکتوبۃ اذا جھر الامام بقرأۃ کما
رواہ مسلم فی صحیحہ من حدیث ابی موسیٰ الاشعریؓ قال قال رسول اللّٰہ
صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا
واذا قرأ فانصتوا۔ حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ طبع بولاق ص۴۱۲ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقول الجمھور
وھو الصحیح فان اللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ قال وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا
لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ قال احمد اجمع الناس علی انھا نزلت
فی الصّلوٰۃ۔ مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبد الصمد پشاوری اپنی کتاب اعلام الاعلام فی
قرأۃ خلف الامام المنضم مع لقطۃ العجلان ص۱۹۰ میں لکھتے ہیں والاصح کونھا فی
الصّلوٰۃ کما روی البیھقی عن الامام احمدؒ اجمعوا علی انھا فی الصّلوٰۃ۔ الخ

دلیل ۲: مسلم ص۱۷۴ ج۱، ابوداؤد ص۱۴۰ ج۱، ابوعوانہ ص۱۳۳ ج۲ میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی روایت
ہے۔ واللفظ لابی عوانۃؒ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم خطبنا
فکان ما بین لنا من صلوٰتنا ویعلمنا سنتنا قال اقیموا الصفوف ثم لیؤمکم
احدکم فاذا کبر الامام فکبروا واذا قرأ فانصتوا۔ اور ابوعوانہ ص۱۳۳ ج۲ کی ایک

روایت یوں ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا فاذا قرأ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ۔ فقولوا آمین۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ کی قرأت سے پہلے مقتدی خاموش رہیں اور اس سے قبل سورۂ فاتحہ کے علاوہ اور کون سی قرأت ہے جس کو امام پڑھے اور مقتدی سنیں؟

دلیل ۳ نسائی ص۱۴۶ ج۱ میں بسند صحیح حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا۔ الحدیث۔ نواب صدیق حسن خاںؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: رجال اسنادہ ثقات دلیل الطالب ص۲۹۴ اور اسی صفحہ پر لکھتے ہیں ھذا الحدیث مما ثبت من اھل السنن وصححہ جماعۃ من الائمۃ۔

دلیل ۴ کتاب القرأۃ ص۹۲ میں بسند صحیح حضرت انسؓ کی روایت ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اذا قرأ الامام فانصتوا۔ امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں المعمری ایک راوی ہے۔ اذا قرأ الامام فانصتوا کی زیادت میں متفرد ہے لیکن یہ کوئی اعتراض نہیں۔ علامہ ذہبیؒ تذکرہ ص۲۱۵ ج۲ میں معمریؒ کے متعلق لکھتے ہیں الحافظ العلامۃ البارع وقال الدارقطنیؒ صدوق۔ حافظ ابن حجرؒ لسان المیزان ص۲۲۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ تمام محدثینؒ معمریؒ کے عادل، ثبت اور صاحب فضیلت ہونے پر متفق ہیں اور محدث موسیٰ بن ہارونؒ فرماتے ہیں کہ وہ اوثق الناس واثبت الناس ہیں۔ اور ثقہ کی زیادت عند الکل مقبول ہے۔

دلیل ۵ مؤطا امام مالکؒ ص۲۹ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے اور نسائی ص۱۴۶ ج۱ ابوداؤد ص۱۲۰ ج۱ میں بھی ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انصرف من صلوٰۃ جہر فیہا بالقرأۃ فقال ھل قرأ معی احد منکم انفاً قال رجل نعم یا رسول اللہ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم انی اقول مالی انازع القرآن فانتھی الناس عن القرأۃ مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما جھر فیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالقرأۃ حین سمعوا ذٰلک من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ آپ کے پیچھے صرف ایک ہی شخص قرأت کرنے والا تھا اس کو بھی آپ نے ناپسند فرمایا بلکہ عمومی الفاظ میں خلف الامام قرأت سے منع فرمایا اور جہری نمازوں میں وہ لوگ رک گئے۔ جہری نمازوں میں ترک القرأۃ خلف الامام پر یہ حدیث نص ہے۔

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں ابن اکیمۃ اللیثی مجہول ہے۔

جواب کہ ابن اکیمۃ اللیثی کا نام عمارہ ہے۔ تہذیب ص۴۱۰ ج۷ میں ہے: قال ابو حاتمؒ ویحیٰیؒ بن سعیدؒ ثقۃ وقال یعقوبؒ بن سفیانؒ تابعی مشھور و ذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات۔ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۲۴۵ ج۲۳ میں لکھتے ہیں: قال ابو حاتمؒ صحیح الحدیث وحدیثہ مقبول۔ اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۵۴ ج۱ اور ابکار المنن ص۱۶ میں لکھتے ہیں: ان ابن اکیمۃ اللیثی ثقۃ۔

ایک اور اعتراض ہوا ہے کہ فانتھی الناس کا جملہ تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نہیں بلکہ زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

جواب ابوداؤد ص۱۲۰ ج۱ میں ہے بسند صحیح قال ابو ھریرۃؓ فانتھی الناس علاوہ ازیں حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۲۴۵ ج۲۳ میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ جملہ امام زہریؒ کا بھی مان لیا جاوے تب بھی یہ ایک بڑی دلیل ہے کیونکہ زہریؒ جو تابعی اور اعلم بالسنۃ تھے، فرماتے ہیں کہ لوگوں نے قرأت خلف الامام ترک کر دی تھی۔

دلیل ۶ امام شمس الدین ابن قدامہؒ شرح مقنع للکبیر برحاشیہ مغنی ص۱۱ ج۲ میں حضرت جابرؓ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ وقال ھذا اسناد صحیح متصل رجالہ کلھم ثقات۔

اس پر اعتراض ہے مبارکپوریؒ تحقیق الکلام ص۱۲ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر

یں فرماتے ہیں کہ حدیث من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ من حدیث جابر ولہ طرق عن جماعۃ من الصحابۃ کلہا معلولۃ۔

جواب | یہ ہے کہ کلہا کی ضمیر طرق عن جماعۃ من الصحابۃؓ کی طرف راجع ہے، ضعیف ہیں تو وہ طرق ہیں۔ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث صحیح ہے۔

بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار

حضرت جابرؓ کا اثر | مؤطا امام مالکؒ ص۲۸ اور ترمذی ص۴۲ ج۱ میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں من صلّی رکعۃ لم یقرأ فیہا بام القراٰن فلم یصلّ الّا وراء الامام۔

حضرت ابن عمرؓ کا اثر | مؤطا امام مالکؒ ص۲۹ اور دارقطنی ص۱۵۴ ج۱ میں ہے ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سئل ھل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلّی احدکم خلف الامام فحسبہ قرأۃ الامام واذا صلی وحدہ فلیقرأ وکان ابن عمرؓ لا یقرأ خلف الامام۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا اثر | نسائی ص۱۱۱ ج۱ مسلم ص۲۱۵ ج۱ اور ابوعوانہ ص۲۰۷ ج۱ طحاوی ص۱۲۴ ج۱ میں ہے قال لا قرأۃ مع الامام فی شیٔ اور طحاوی ص۱۲۹ ج۱ میں روایت ہے عن عبید اللہ بن مقسم سئل عبد اللہؓ بن عمرؓ و زیدؓ بن ثابت وجابرؓ فقالوا لا یقرأ خلف الامام فی شیء من الصّلوٰۃ۔

حضرت ابن عباسؓ کا اثر | طحاوی ص۱۲۹ ج۱ اور الجوہر النقی ص۱۷۱ ج۲ میں ہے کہ ابوجمرہؒ نے ابن عباسؓ سے سوال کیا: اقرأ والامام بین یدی۔ قال لا۔

آثار خلفاء راشدینؓ | عمدۃ القاری ص۶۷ ج۳ میں ہے: ان ابابکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ کانوا ینھون عن القرأۃ خلف الامام اور الجوہر النقی ص۱۶۹ ج۲ اور طحاوی ص۱۲۹ ج۱ میں ہے قال علیؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ۔

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کا اثر | جزء القرأۃ للبخاریؒ ص۱۱ اور مؤطا امام محمدؒ ص۹۸ میں ہے:

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص فرماتے ہیں: وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ ذکرہ

جو حضرات قرأۃ خلف الامام کو ضروری سمجھتے ہیں انکی دلیل ۱

بخاری ص ۱۰۴ ج ۱، مسلم ص ۱۶۹ ج ۱ میں حضرت عبادہؓ بن الصامت کی روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ غیر مقلدین کا کہنا ہے کہ لفظ من عام ہے جو امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ تحقیق الکلام ص ۱۱ ج ۱، ابکار المنن ص ۱۲ ج ۱ اور تفسیر واضح البیان لمولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی ص ۴۱ میں ہے بغرض جملہ محدثین اس حدیث کو ہر نماز اور ہر نمازی پر شامل کہتے ہیں۔

جواب ۱ اس استدلال کی دارومدار حرف من پر ہے جس کو مطلقاً عموم کے لیے سمجھا گیا ہے حالانکہ وہ اپنی تعمیم میں نصِ قطعی نہیں بلکہ عموم و خصوص دونوں کے لیے آتا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ۔ اس جگہ من سے تعمیم مراد نہیں، بلکہ صرف مومن مراد ہیں۔ اور ایک مقام میں ہے وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا دوسری جگہ ہے: ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ اس مقام پر بھی مَنْ سے مراد ذاتِ باری ہے۔ حالانکہ نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آسمانوں میں فرشتے اور ارواحِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام وغیرہم بھی موجود ہیں سید جرجانیؒ شرح مواقف ص ۴۵۸ ج ۲ مصری میں لکھتے ہیں: الموصولات لم توضع للعموم بل ھی للجنس یحتمل العموم والخصوص۔ امام رازیؒ تفسیر کبیر ص ۳۹ ج ۷ میں لکھتے ہیں: من لا یفید العموم۔ ملا جیونؒ نور الانوار ص ۶۹ میں لکھتے ہیں: ما ومن یحتملان العموم والخصوص۔

جواب ۲ اس روایت میں فصاعدًا وغیرہ کی زیادت بھی ہے مسلم شریف ص ۱۶۹ ج ۱، ابو عوانہ ص ۱۲۴ ج ۲ اور نسائی ص ۱۰۵ ج ۱ میں فصاعدًا کی زیادت بھی ہے۔ اب روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص نے سورۂ فاتحہ پس اس سے زیادہ اور اس سے اوپر نہ پڑھا تو اسکی نماز نہ ہوگی۔ یہ یا تو امام کے حق میں ہوگی یا منفرد کے حق میں کیونکہ غیر مقلدین بھی اس پر متفق ہیں کہ مقتدی ماسوائے فاتحہ کچھ نہیں پڑھ سکتا۔ فصاعدًا کے علاوہ ماتیسر کی زیادت بھی ہے جو ابوداؤد ص ۱۱۸ ج ۱ اور مسند احمد ص ۴۵ ج ۳ میں ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص ۲۰۲ ج ۲ میں

لکھتے ہیں سندہ قوی۔ امام نوویؒ شرح المہذب صفحہ ۳۲۹ ج ۳ میں لکھتے ہیں: صحیح علی شرط الشیخین۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صفحہ ۱۰۶ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ اسنادہ صحیح ورجالہ ثقات۔ ایک دوسری روایت میں فما زاد کی زیادت بھی ہے۔ جزء القرأت صفحہ ۶۳ ومستدرک صفحہ ۲۳۹ ج ۱۔

جواب ۳: حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ یہ منفرد کے حق میں ہے موطا مالک صفحہ ۲۹ وترمذی صفحہ ۴۲ ج ۱۔ اسی طرح امام احمدؒ منفرد کے حق میں کہتے ہیں۔ ترمذی صفحہ ۴۲ ج ۱۔ اسی طرح سفیانؒ بن عیینہؒ فرماتے ہیں۔ ابوداؤد صفحہ ۱۱۹ ج ۱ اسی طرح حافظ اسماعیلیؒ فرماتے ہیں۔ بذل المجہود صفحہ ۵۳ ج ۲۔

جواب ۴: جمہور[1] اہل اسلام کے نزدیک مدرک رکوع کی وہ رکعت صحیح ہے جس میں اس نے امام کو بحالت رکوع پایا ہو ائمہ اربعہؒ اور جمہور اہل اسلام کا یہی مسلک ہے چنانچہ امام الکلام صفحہ ۶ اور اوجز المسالک صفحہ ۲۴ ج ۱ میں امام مالک، شافعی، امام ابوحنیفہ، ثوری، ابوثور اور امام احمد اور اسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ کے متعلق تصریح ہے کہ وہ سب قائل ہیں کہ جس نے امام کو

---

[1] وقال ابن عبد البر وقال جمهور العلماء من ادرك الامام راكعا فكبر وركع وامكن يديه من ركبتيه قبل ان يرفع الامام رأسه من الركوع فقد ادرك الركعة الى قوله هذا مذهب مالك والشافعي وابي حنيفة واصحابهم وهو قول الثوري والاوزاعي وابي ثور واحمد بن حنبل واسحٰق.. الخ۔ (التمهيد صفحہ ۷ ج ۷) وفي امام الكلام صفحہ ۲۶ قلت للجمهور احاديث تدل على ان مدرك الركوع مدرك الركعة من غير اشتراط وجود القرأة منها حديث البخاري عن ابي بكرةؓ... الخ۔ وقال في صفحہ ۵۳ ومنها حديث ابي هريرةؓ مرفوعا اذا جئتم الى الصلوٰة ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوها شيئا ومن ادرك الركعة فقد ادرك الصلوٰة رواه ابوداؤد (صفحہ ۱۲۹ ج ۱ ومشكوٰة صفحہ ۱۰۲ ج ۱) وقال في غيث الغمام صفحہ ۵۵ واخرجه الحاكم في المستدرك صفحہ ۲۱۶ ج ۱ و صفحہ ۲۷۳ ج ۱ وقال الحاكمؒ والذهبيؒ صحيح۔ واخرج في امام الكلام صفحہ ۵۹ عدة آثار عن الطحاويؒ وموطا مالكؒ وابن عبد البرؒ وغيرهمؒ عن ابن مسعودؓ وزيدؓ بن ثابت وابي هريرةؓ وابن عمرؓ وعمرؓ وعليؓ باسانيد راجع۔ وقال في صفحہ ۲۶ وقد الف العلامة محمد بن اسماعيل الامير رسالة مستقلة في هذه المسئلة ورجح مذهب الجمهور۔ اهـ۔

بحالتِ رکوع پایا اس نے رکعت پالی۔ مولانا شمس الحق عون المعبود ص ۳۳۴ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ شوکانیؒ کا پہلا فتویٰ یہ تھا کہ مدرک رکوع مدرک رکعت نہیں اب ان کا فتویٰ انکی کتاب فتح الربانی میں ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے۔ جب غیر مقلدین کے وکیل بھی یہ کہتے ہیں کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے تو اس سے پتہ چلا کہ حرف من سے جو تعمیم فریقِ ثانی مراد لے رہا ہے وہ ان قواعد سے بھی غلط ہے۔

دلیل ۲: مسلم ص ۱۶۹ ج ۱، ابوعوانہ ص ۱۲۶ ج ۲، ابو داؤد ص ۱۱۹ ج ۱ وغیرہ میں روایت ہے من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج غیر تمام فقلت لابی ھریرۃؓ انی اکون وراء الامام فغمز ذراعی فقال اقرأ بھا فی نفسک یا فارسی۔

جواب ۱: اس کی سند میں علاء بن عبدالرحمٰن ہے۔ امام ابنِ معینؒ کہتے ہیں: لیس حدیثہ بحجۃ۔ ابن عدیؒ کہتے ہیں لیس بالقوی۔ ابوحاتم کہتے ہیں کہ ان کی بعض احادیث منکر ہوتی ہیں۔ ابوزرعہؒ کہتے ہیں قوی نہیں۔ میزان الاعتدال ص ۲۱۲ ج ۲ وتہذیب ص ۱۸۶ ج ۸ اور ابنِ عبدالبر انصاف ص ۱۶ میں لکھتے ہیں: العلاء لیس بالمتین عندھم وقد انفرد بھذا الحدیث لیس یوجد الا لہ ولا تروی الفاظہ عن احدٍ سواہ۔ روایت اصل میں یوں تھی: کل صلوٰۃ لا یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج الا صلوٰۃ خلف الامام۔ کتاب القراۃ ص ۱۳۵۔

اس پر اعتراض: اس میں الا صلوٰۃ خلف الامام کی زیادت نقل کرنے میں خالدؒ بن عبداللہ الطحانؒ نے غلطی کی ہے کتاب القراۃ وغیرہ۔

جواب: یہ اعتراض بے جا ہے۔ خالدؒ بلا اختلاف ثقہ ہیں۔ امام ابنِ سعدؒ، ابوزرعہؒ، نسائیؒ ثقہ کہتے ہیں۔ ابوحاتم کہتے ہیں ثقۃ صحیح الحدیث۔ امام ترمذیؒ ثقہ حافظ کہتے ہیں۔ محمدؒ بن عمارؒ ان کو اثبت اور ابنِ حبانؒ من الثقات کہتے ہیں تہذیب ص ۱۰۱ ج ۳ ذہبیؒ ان کو الحافظ الامام کہتے ہیں۔ تذکرہ ص ۲۳۹ ج ۱ اصولِ حدیث کے رُو سے روایتِ خالد کو ترجیح ہے اور غلطی علاء بن عبدالرحمٰن کی ہے کہ اس نے الا صلوٰۃ خلف الامام کی ضروری استثناء ترک کردی ہے۔

جواب ۲: اس حدیث کا ایک حصہ مرفوع ہے اس میں خلف الامام کی تصریح نہیں اور مدار

استدلال حرف۔ من پر ہے اور گزر چکا ہے کہ وہ عموم میں نص قطعی نہیں اور جس میں وراء الامام کی قید ہے۔ ھو موقوف علی ابی ھریرۃؓ۔

جواب ۳: لفظ خداج اور غیر تمام رکنیت کو نہیں چاہتا۔ ترمذی ص۸۵ ج۱ میں روایت ہے: الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ تشھد فی کل رکعتین وتخشع وتضرع وتمسکن وتقنع یدیک وقل اللھم اللھم فمن لم یفعل فھی خداج اور ظاہر بات ہے کہ عاجزی وزاری کرنا اور ہاتھ اٹھانا جن کی خلاف ورزی پر لفظ خداج آیا ہے رکن صلوٰۃ نہیں تو پتہ چلا کہ اطلاق اس کا غیر رکن پر بھی ہوتا ہے۔

جواب ۴: قرأۃ فی النفس کے معنی عربی میں اکیلے بھی ہوتے ہیں جیسے اسم وفعل کی تعریف کرتے ہیں دل علیٰ معنی فی نفسہ یعنی اکیلا دلالت کرے۔

دلیل ۳: ابوداؤد ص۱۱۹ ج۱، ترمذی ص۴۱ ج۱ میں روایت ہے: عن عبادۃؓ بن الصامت قال کنا خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الفجر فقرأ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فثقلت علیہ القرأۃ فلما فرغ قال لعلکم تقرءون خلف امامکم قلنا نعم ھذًا یا رسول اللہ۔ قال لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا۔

یہ روایت فریقِ ثانی کے دعویٰ کے لیے نص ہے اس میں خلف الامام کی قید بھی موجود ہے اور فاتحۃ الکتاب کی تصریح بھی ہے۔

جواب ۱: مرکزی راوی محمد بن اسحٰق ہے۔ علامہ ذہبی میزان الاعتدال ص۲۱ ج۳ میں لکھتے ہیں سلیمان تیمیؒ کہتے ہیں کذاب۔ ہشامؒ بن عروۃؒ کہتے ہیں کذاب۔ امام الجرح والتعدیل یحییٰؒ بن سعیدؒ القطانؒ کہتے ہیں اشھد انہ کذاب۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۴۵ ج۹ میں کہتے ہیں، دُہیبؒ بن خالدؒ کہتے ہیں کذاب۔ اور ص۴۱ ج۹ میں لکھتے ہیں امام مالکؒ نے فرمایا: دجال من الدجاجلۃ۔ نیز امام مالکؒ نے بھی کذاب کہا ہے خطیب بغدادی کی تاریخ ص۲۲۳ ج۱۔

جواب ۲: حافظ ابن تیمیہؒ تنوع العبادات ص۸۲ میں لکھتے ہیں اس حدیث کے متعلق ضعفہ ثابت بوجوہ وانما ھو قول عبادۃؓ بن الصامت۔ اور فتاویٰ ص۱۵۰ ج۲ میں

لکھتے ہیں وھذا الحدیث معلل عند ائمۃ الحدیث کاحمدؒ وغیرہ من ائمۃ الحدیث وقد بُسط الکلام علیٰ ضعفہ فی غیر ھٰذا الموضع ۔ اسکے علاوہ اور بھی احادیث ہیں لیکن کوئی بھی صحیح نہیں جس میں فاتحہ اور خلف الامام کی قید ہو۔ زیادہ بحث کے لیے احسن الکلام فی قرأۃ خلف الامام للشیخ ملاحظہ ہو۔

نوٹ امام ترمذیؒ صہ۴۲ ج۱ میں قائلین قرأۃ خلف الامام کے نام ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں وھو قول مالکؒ بن انسؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ یرون القرأۃ خلف الامام۔ امام ترمذیؒ کے اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات قرأۃ خلف الامام کے قائل تھے حالانکہ ہم نے تفصیلاً ان حضرات کا مسلک عرض کیا ہے کہ امام مالکؒ اور احمدؒ جہری نمازوں میں قائل نہ تھے اور سرّی میں وجوب کے قائل نہ تھے۔ امام شافعیؒ کا قولِ محقّق بھی عرض کر دیا گیا ہے۔ رہا ابن المبارکؒ کا قول تو امام ترمذیؒ نے صہ۴۲ ج۱ میں نقل کیا ہے: انہ قال انا اقرأ خلف الامام والناس یقرءون الّا قوم من الکوفیین واری ان من لم یقرأ صلاتہ جائزۃ۔ یہ الفاظ بھی اس پر دال ہیں کہ ابن المبارکؒ وجوب کے قائل نہ تھے۔ ابنِ قدامہ مغنی صہ۶۰۰ ج۱ میں لکھتے ہیں: وجملۃ ذٰلک ان القرأۃ غیر واجبۃ علی المأموم فیما جھر بہ الامام ولا فیما اسرّ بہ نص علیہ احمدؒ فی روایۃ الجماعۃ وبذٰلک قال الزھریؒ والثوریؒ وابن عیینۃؒ ومالکؒ وابو حنیفۃؒ واسحٰقؒ۔ اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی صہ۲۵۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال ابن جریجؒ ومالکؒ وابن المبارکؒ واحمدؒ واسحٰقؒ یقرأ فیما اسرّ فیہ الامام ولا یقرأ فیما جھر بہ۔ پہلی عبارت سے پتہ چلا کہ امام اسحٰقؒ کے نزدیک جہری و سرّی دونوں نمازوں میں مقتدی پر قرأۃ واجب نہیں ہے۔ اور ثانی سے معلوم ہوا کہ جہری میں مقتدی پر قرأۃ نہیں۔ سرّی میں ابن المبارکؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک قرأۃ ہے مگر صرف استحباباً وجوب کی نفی اوپر گزر چکی ہے۔ چنانچہ ترمذی کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے غیر مقلد عالم مبارک پوریؒ تحفہ صہ۲۵۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: فیہ اجمال ومقصودہ ان ھؤلاء الائمۃ کلھم یرون القرأۃ خلف الامام اما فی جمیع الصلوات او فی الصلوٰۃ السرّیۃ فقط۔

واما علی سبیل الوجوب او علی سبیل الاستحباب والاستحسان۔

نوٹ ۲ امام ترمذیؒ نے ص۲۲ ج۱ میں نقل کیا ہے کہ روایات ابی ہریرۃؓ قرأۃ خلف الامام کے حق میں ہیں لیکن یہ بات تفصیل طلب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرۃؓ سری نمازوں میں اس کے قائل تھے نہ کہ جہری نمازوں میں۔ چنانچہ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۱۷۱ ج۲ میں حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں: انهما کانا یأمران بالقرأۃ وراء الامام اذا لم یجهر۔ اور اسی صفحہ میں دوسری روایت یوں نقل کی ہے: انهما کانا یأمران بالقرأۃ خلف الامام فی الظهر والعصر فی الرکعتین الاولیین بفاتحۃ الکتاب وشیء من القرآن وکانت عائشۃ تقرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب۔

یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں ان سے پتہ چلا کہ حضرت ابوہریرۃؓ جہری نمازوں میں قرأۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی جہری نمازوں میں قائل نہ تھیں اور وہ دونوں سری میں قائل تھے۔

باب ما جاء اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین ص۴۲

قوله اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل ان یجلس جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کی یہ دو رکعت مستحب ہیں، اہل ظاہر واجب کہتے ہیں۔ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۴۳ ج۳ میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ جمہورؒ کی طرف سے نیل الاوطار ص۴۳ ج۳ میں پہلی روایت وہ پیش کی ہے جو بخاری ص۱۲ ج۱ اور مسلم ص۳۰ ج۱ وغیرہ میں آتی ہے۔ ایک شخص نے عرض کیا: هل علیّ غیرها؟ قال لا الا ان تطوع۔

دوسری دلیل بحوالہ امام طحاویؒ ص۱۶۹ ج۱ یہ پیش کی کہ آپؐ مسجد میں تھے۔ ایک شخص آیا: وتخطی الرقاب (گردنیں پھاندیں) آپؐ نے فرمایا: اجلس فقد آذیت۔ وراجع النسائی ص۱۵۷ ج۱ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ رکعتیں واجب ہوتیں تو آپؐ قبل از جلوس اس کو پڑھنے کا حکم فرماتے۔

تیسری روایت وہ پیش کی جو ابن ابی شیبۃ میں ہے: عن زید بن اسلم قال کان

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون۔ (مصنف ابن ابی شیبۃ ص۳۴۰ ج۱ طبع بمبئی)

اہل ظاہر کا استدلال فلیرکع رکعتین میں صیغہ امر سے ہے۔

جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ امر اس جگہ استحباب کے لیے ہے لِاَدِلّۃ اُخریٰ۔

فائدہ | تحیۃ المسجد بیٹھنے سے پہلے ادا کرنا چاہیئے۔ فقہاءؒ نے لکھا ہے کہ اگر وقت کی قلت ہو تو وقت کی سنتوں یا فرضوں کے ضمن میں[1] یہ نماز بھی ادا ہو جائیگی۔ (شامی ص۴۲۵ ج۱)

باب ماجاء فی ایّ المساجد افضل ص۴۴

قولہ لا تشد الرّحال الّا الیٰ ثلاثۃ مساجد | ائمہ اہل السنت والجماعت کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا دور دراز کا سفر طے کرکے اور رخت سفر باندھ کر کسی بزرگ کی قبر یا کسی متبرک مقام پر جانا درست ہے یا کہ نہیں؟ امام الحرمین شیخ عزالدین ابن عبدالسلام اور شیخ عبدالحق دہلویؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ امام ابومحمد الجوینیؒ، قاضی عیاضؒ، حافظ ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درست نہیں۔ ان حضرات کا استدلال اسی حدیث لا تشد الرحال سے ہے جو ترمذی ص۴۴ ج۱، بخاری ص۱۵۸ ج۱، مسلم ص۴۴۷ ج۱ وغیرہ میں ہے۔ یہ حضرات مستثنیٰ مفرغ مانتے ہیں۔ اور یوں تعبیر کرتے ہیں: لا تشد الرّحال الیٰ مکان من الامکنۃ الا الیٰ ثلاثۃ مساجد موطا مالک ص۳۸ و نسائی ص۱۶ ج۱ و موارد الظمآن ص۲۵۳ میں یوں روایت ہے حضرت ابوہریرۃؓ فرماتے ہیں: فخرجت فلقیت بصرۃ ابن ابی بصرۃ الغفاریؓ فقال من این جئت؟ قلت من الطور قال لو لقیتک من قبل ان تأتیہ لم تأتہ قلت ولم قال انی

---

[1] وفی المعارف ص۲۹۵ ج۳ ان لم یتمکن من تحیۃ المسجد لحدث اوشغل اولکراھۃ فی الوقت عند الحنفیۃ یستحب لہ ان یقول سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر قالہ ابوطالب فی القوت کذا فی ردّ المحتار اھ۔ وتحیۃ المسجد الحرام الطواف کما ذکرہ القاری فی شرح المناسک ص۸۸ (ایضاً)

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لا تعمل المطی الا الی ثلاثۃ مساجد المسجد الحرام ومسجدی ومسجد بیت المقدس اس روایت سے پتہ چلا کہ مستثنیٰ منہ عام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت بصرۃ غفاریؓ نے طور کو بھی اسکے اندر سمجھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۹۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں: والحق عندی ان القبر ومحل عبادۃ ولی من اولیاء اللہ والطور کل ذٰلک سواء فی النہی اور تفہیمات الٰہیہ ص ۴۲ ج ۲ میں لکھتے ہیں: تفہیم کل من ذھب الی اجمیر والی قبر سالار مسعود غازی والی ماضاھاھا لاجل حاجۃ یطلبہا فانہ آثم اثماً اکبر من القتل والزنا لیس مثلہ الا مثل من کان یعبد المصنوعات اومثل من کان یدعوا اللات والعزّیٰ الا انا لا اصرح بالتکفیر لعدم النص من الشارع فی ھٰذا الامر المخصوص... الخ۔ علامہ بدرالدین بعلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریۃ ص ۱۷۱ میں لکھتے ہیں: والذی علیہ ائمۃ المسلمین وجمہور العلماء ان السفر للمشاھد التی ھی علی القبور غیر مشروع بل ھو معصیۃ من اشنع المعاصی حتیٰ لا یجوز قصر الصلوٰۃ فیہ عند من لا یجوّز قصرھا فی سفر المعصیۃ لقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تشد الرحال۔ الحدیث۔

مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص ۱۶۳ میں لکھتے ہیں السفر لزیارۃ قبور الاولیاء کما ھو معمول اھل العصر لا بد من النقل علیہ من صاحب الشریعۃ او صاحب المذھب اوالمشائخ ولا یجوز قیاس زیارتہا علی زیارۃ القبور الملحقۃ بالبلدۃ

۱؎ وفی فیض الباری ص ۴۳۳ ج ۲ وقال الشیخ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ ان زیارۃ قبرہ صلی اللہ تعالیٰ مستحبۃ وقریب من الواجب ولعلّہ قال قریبا من الواجب نظراً الی ھذا النزاع (ای نزاع ابن تیمیۃ وحقّقہ من قبل فراجع) وھوالحق عندی فان الاف الالوف من السلف کانوا ینشدون رحالھم لزیارۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویزعمونہا من اعظم القربات وتجرید نیاتھم انہا کانت للمسجد دون الروضۃ المبارکۃ باطل بل کانوا ینوون زیارۃ قبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ قطعاً۔

فانہ لا سفر فیہا۔

محوزین حضرات فرماتے ہیں کہ روایت میں مستثنیٰ منہ مسجد کا لفظ ہے۔ چنانچہ مسند احمد ص۶۴ ج۳ کی روایت جو وفاء الوفاء ص۴۱۴ ج۲ اور تحفۃ الاحوذی ص۲۷ ج۱ میں ان الفاظ سے نقل کی گئی ہے۔ روی احمد من طریق شہر بن حوشب قال سمعت اباسعید و ذکرت عندہ الصلوٰۃ فی الطور فقال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا ینبغی ان یشد رحالہ الی مسجد تبتغی فیہ الصلوٰۃ غیر مسجد الحرام ومسجد الاقصیٰ ومسجدی وشہر حسن الحدیث۔ وان کان فیہ بعض الضعف۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳ ج۱ میں شہر کی توثیق نقل کرتے ہیں اور پہلے بھی باحوالہ اس کا ذکر ہو چکا ہے خلاصہ یہ کہ اکثر لوگ حقیقت شناس نہیں ہوتے لہٰذا شد رحال کو ممنوع قرار دینا چاہیئے۔ ہاں اگر کوئی شخص صحیح العقیدہ ہو افراط وتفریط سے گریزاں ہو اور اس کے کسی مفسدہ میں آلودہ ہونے کا خطرہ بھی نہ ہو تو اس کے لیے گنجائش ہے۔

باب ماجاء فی المشی الی المسجد ص۴۴

قولہ فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا امام ابو حنیفہؒ در روایۃ عن مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسبوق نے جو رکعت امام کے ساتھ پائی۔ اس کی وہی رکعت ہو گی جو امام کی ہے مثلاً مسبوق امام کے ساتھ دوسری

لہ والصحیح عند امام الحرمین وغیرہ من الشافعیۃ انہ لا یحرم واجابوا عن الحدیث بلجوبۃ منہا ان المراد ان الفضیلۃ التامۃ فی شد الرحال الی ھٰذہ المساجد بخلاف غیرھا فانہ جائز ومنہا ان المراد انہ لا یشد الرحال الی مسجد من المساجد للصلوٰۃ فیہ غیر ھٰذہ واما قصد زیارۃ صالح ونحوھا فلا یدخل تحت النھی ویؤیدہ ما فی مسند احمد قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا ینبغی المصلی ان یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصلوٰۃ غیر مسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی فتح الباری ص۶۵ ج۳ محصلہ وکذا ھو فی العینی ص۲۵۲ ج۷ ہامش البخاری ص۱۵۹ ج۱

رکعت میں شامل ہوا تو وہ اسکی دوسری رکعت ہی ہوگی۔ فراغت امام کے بعد مقتدی اپنی رکعت ویسے پڑھے گا جیسے پہلی رکعت پڑھی جاتی ہے۔ مثلاً ثناء پڑھے گا۔ سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ کرے گا۔ اگر تیسری اور چوتھی رکعت میں شامل ہوا تو فراغت امام کے بعد اپنی پہلی دو رکعتیں حسب قاعدہ پڑھے گا جیسے پہلی پڑھی جاتی ہیں یعنی ثناء، فاتحہ اور ضم سورۃ وغیرہ کرے گا۔ امام شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں کہ مسبوق امام کے ساتھ جس رکعت میں شریک ہوگا وہ اسکی پہلی رکعت ہوگی۔ مثلاً امام کے ساتھ تیسری اور چوتھی رکعت میں شریک ہوا تو یہ مسبوق کی اوّل و دوم ہوگی۔ فراغت امام کے بعد جو دو رکعتیں پڑھے گا وہ اسکی آخری ہوں گی۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے گا ضم سورۃ نہیں کرے گا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ یہی ترمذی ص۷۴ ج۱ کی روایت ہے: فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا۔ اس روایت میں تصریح ہے کہ جو حصہ پہلے رہ گیا وہ فوت ہوگیا ہے اور ما فاتکم اسی صورت میں ہوگا جب کہ پہلی رکعات رہ گئی ہوں۔ اور ابو داؤد ص۸۴ ج۱ کی روایت میں فاتموا کی بجائے فاقضوا کے الفاظ ہیں۔ اور ابو داؤد ص۸۰ ج۱ کی روایت میں ہے: فصلوا ما ادرکتم واقضوا ماسبقکم۔ ماسبقکم کا لفظ بتاتا ہے کہ مسبوق کی پہلی رکعت رہ چکی ہے اور امام اس کو ادا کر چکا ہے اور ابو داؤد ص۷۴ ج۱ کی روایت میں ہے کہ جب نماز میں سلام و کلام کی اجازت تھی تو آنے والا پوچھتا کہ کتنی رکعتیں ہوگئی ہیں؟ تو فیخبر بما سبق من صلوته۔ العرف الشذی ص۱۶۳ میں ہے کہ یہ روایت بھی تائید کرتی ہے کہ مسبوق کی پہلی رکعتیں چھوٹ گئی ہیں۔

دلیل ۲ نیل الاوطار ص۱۶۳ ج۳ میں ابو داؤد ص۲۰ ج۱ (ولفظه فصلى وراء عبد الرحمٰن بن عوف الركعة الثانية۔ اھ) وغیرہ[1] کے حوالہ سے روایت نقل کی

---

[1] وفی موطا مالکؒ ص۱۲ فجاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وعبد الرحمٰن بن عوف یؤمهم وقد صلی لهم رکعة فصلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الرکعة التی بقیت علیهم ففزع الناس فلما قضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

گئی ہے کہ غزوہ تبوک میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے خاصی دیر ہوگئی۔ حضرت عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہ بن عوف نے لوگوں کو نماز صبح پڑھانی شروع کی۔ ایک رکعت ہوگئی دوسری میں آپ شریک ہوئے، فلما سلّم (ای عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہ) قام النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم فصلّی الرکعۃ الّتی سبق بہا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ رکعت پڑھی جو چھوٹ گئی تھی۔

دلیل ۳ تحفۃ الاحوذی ص۲۷ ج۱ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: واخرجہ الطبرانی فی الاوسط مرفوعًا اذا اتیتم الصّلوٰۃ فأتوا وعلیکم السکینۃ فصلّوا ما ادرکتم واقضوا ما سبقتم۔ قال فی مجمع الزوائد ص۳۱ ج۲ رجالہ موثقون کذا فی التلخیص۔

دلیل ۴ وعن ابی قتادۃ رضی اللہ عنہ مرفوعًا لیصل احدکم ما ادرک ولیقض ما فاتہ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ص۳۱ ج۲)۔ الغرض وہ جملہ روایات جن میں لفظ قضاء یا سبق یا فات آتا ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیلیں ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال یوں ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ اتموا اس بات پر دال ہے کہ نماز مکمل کرو اور بظاہر یہ چاہتا ہے کہ آخر سے مکمل کرو لیکن یہ دلیل تام نہیں۔ اتمام اوّل کی طرف سے بھی ہوتا ہے اور آخر کی طرف سے بھی۔ شوافع کا لفظ قضاء کی تأویل کرنا جیسا کہ قاضی شوکانی رحمہ اللہ نیل الاوطار ص۱۴۳ ج۳ میں لکھتے ہیں: قال الحافظ والحاصل ان اکثر الروایات ورد بلفظ فاتموا واقلها بلفظ فاقضوا الی ان قال لان القضاء وان کان یطلق علی الفائت غالبًا لکنہ یطلق علی الاداء ایضًا ناکافی ہے۔ کیونکہ دارومدار صرف لفظ قضاء پر ہی نہیں کہ اس کی تعبیر و تأویل اداء سے کی جائے بلکہ روایات میں الفاظ فاتکم سبقتم الرکعۃ الّتی سبق اور وما فاتہ کے بھی ہیں۔ ان کو کہاں لے جاؤ گے؟ روایات کے رُو سے حضرت الامام سیدنا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

وسلم صلوتہ قال احسنتم انتھی وفی مسلم ص۱۳۴ ج۱ فادرک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احدی الرکعتین معہ فلما سلّم (عبد الرحمٰن بن عوف) قام النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقمت معہ فرکعنا الرکعۃ التی سبقتنا۔ رواہ مسلم ومشکوٰۃ ص۴۲ ج۱ اور اختصاراً یہ روایت ابن ماجہ ص۸۵ میں بھی ہے۔

حق اور قوی ہے۔ البتہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۴۳ ج۲ میں ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف پہلی رکعت میں ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا جب مسبوق نے تکبیر تحریمہ کہی تو یہ اس کی پہلی رکعت ہوئی مگر انوار المحمود ص۲۰۹ میں اس کا جواب دیا گیا ہے۔

واما استدلال ابن المنذرؒ علی ذالک بانھم اجمعوا علی ان تکبیرۃ الافتتاح لاتکون الا فی الرکعۃ الاولیٰ فغیر مسلم فی حق المسبوق انتھی۔ یعنی تکبیر تحریمہ کا پہلی رکعت میں ہی ہونا مسبوق کے حق میں مسلّم نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ پہلی رکعت کی جزء نہیں ہے۔ اگر مسبوق دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت میں بلکہ اگر سجدہ اور تشہد میں بھی شریک ہوگا تو اس کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی نماز کا افتتاح کرنا ہوگا حالانکہ وہ اس کی پہلی رکعت نہیں ہے۔

ص۴۷ باب مَا جاءَ فی کراھیۃ ان یخص الامام نفسہ بالدّعاءِ

قولہ ولا یؤم قوماً فیخص نفسہ بدعوۃ دونھم فان فعل فقد خانھم

یہاں کئی ابحاث ہیں:

الاوّل جن اوقات میں دعا زیادہ قبول ہوتی ہے ان میں صلوٰت المکتوبات کے بعد کی دعا بھی ہے۔ حضرت ابوامامہؓ فرماتے ہیں۔ قیل یارسول اللہ ایّ الدعاء اسمع؟ قال جوف اللیل الاٰخر ودبر الصلوات المکتوبات۔ (ترمذی ص۱۸۸ ج۲ وقال ھٰذا حدیث حسن ومشکوٰۃ ص۸۹ ج۱) امام بخاریؒ نے ص۹۳۷ ج۲ میں باب قائم کیا ہے باب الدعاء بعد الصّلوٰۃ۔ فتح الباری ص۱۳۳ ج۱۱ میں ہے: ای بعد الصّلوٰۃ المکتوبۃ۔ اس باب میں پھر اپنے انداز سے حدیثیں پیش کی ہیں۔ فتح الباری ص۱۳۳ ج۱۱ میں ہے: وفی ھٰذہ الترجمۃ رد علی من زعم ان الدعاء بعد الصّلوٰۃ لایشرع۔

البحث الثانی نماز سے سلام پھیرنے کے بعد امام سیدھا مقتدیوں کی طرف رخ پھیر کر بیٹھے۔ بخاری ص۱۱۷ ج۱ میں باب ہے: باب یستقبل الامام الناس اذا سلم۔ اس میں حضرت سمرۃؓ بن جندب کی روایت پیش کی ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا صلّٰی صلوٰۃ اقبل علینا بوجھہ۔ مقتدیوں کی طرف رخ پھیرنا کبھی دائیں طرف سے اور کبھی بائیں طرف سے ہوتا تھا حضرت عبد اللہؓ بن مسعود فرماتے ہیں: لایجعل احدکم للشیطان شیئاً من صلوٰتہ یریٰ ان حقا علیہ ان

لا ینصرف الّا عن یمینہ لقد رأیت النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کثیرا ینصرف عن یسارہ (بخاری ص۱۱۸ ج۱)۔ البحر الرائق ص۳۳۷ ج۱ میں ہے: ان کان اماما وکانت صلوٰۃ یتنفل بعدھا فانہ یقوم ویتحول عن مکانہ اما یمنۃ او یسرۃ او خلفہ والجلوس مستقبلاً بدعۃ وان کان لا یتنفل بعدھا یقعد مکانہ وان شآء انحرف یمینا او شمالا وان شاء استقبلھم بوجہہ الّا ان یکون بحذائہ مصل سواء کان فی الصف الاوّل او فی الاخیر والاستقبال الی المصلی مکروہ... الخ۔ اور جن ادعیہ کا ذکر حدیثوں میں آتا ہے۔ امام انکو مقتدیوں کی طرف رُخ پھیر کر پڑھے۔ المتانۃ فی مرمۃ الخزانۃ ص۱۷۹ میں ہے: وقد ثبت انہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کان اذا صلّی اقبل علی اصحابہ فیحمل ما ورد من الدعاء بعد السلام علی انہ کان یقولہ بعد ان یقبل علی اصحابہ بوجہہ الشریف فقد کان علیہ الصّلوٰۃ والسّلام یسرع الاستقبال الی المأمومین وکان ینصرف عن یمینہ ویسارہ۔ اھ۔

البحث الثالث | اجتماعی دُعا اور برفع الایدی کا ثبوت: وہ یوں کہ مثلاً امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السّلام کو خطاب کرتے ہوئے قَدْ اُجِیْبَتْ دَّعْوَتُکُمَا۔ قال ابو العالیہؒ و ابو صالحؒ وعکرمۃؒ ومحمّد بن کعب القرظی والربیعؒ بن انسؒ دعا موسیٰ وامّن ھارون (علیہما السّلام)۔ (تفسیر ابن کثیر ص۴۲۹ ج۲ وتفسیر قرطبی ص۳۷۵ ج۸) مستدرک ص۳۴۷ ج۳ اور مجمع الزوائد ص۱۷۰ ج۱۰ میں حضرت حبیبؓ بن مسلمۃ الفہری کی روایت ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم یقول لا یجتمع ملأ فیدعو بعضھم ویؤمن البعض الّا اجابھم اللہ۔ الحدیث۔ وفی السند ابن لھیعۃ وسکت عنہ الحاکمؒ والذھبیؒ وقال الھیثمیؒ رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح غیر ابن لھیعۃ وھو حسن الحدیث۔ انتہیٰ۔ وعن سلمانؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ما رفع قوم اکفھم الی اللہ عز وجلّ یسألونہ

شیئًا الّا کان حقًّا علی اللہ ان یضع فی ایدیھم الّذی سئلوا ۔ رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح ۔ (مجمع الزوائد ج۱۰ ص۱۶۹)۔ حضرت امام بخاریؒ نے ج۱ ص۱۴۰ میں باب رفع النّاس ایدیھم مع الامام فی الاستسقاء قائم کیا ہے۔ پھر اس باب میں حضرت انسؓ کی حدیث نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں: فرفع رسول اللہ صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یدیہ ورفع النّاس ایدیھم مع رسول اللہ صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یدعون ... الخ۔ فتح الباری ج۱۱ ص۱۴۲ میں ہے ولاسیما مع کثرۃ الاحادیث الواردۃ فی ذلک (ای رفع الایدی فی الدعاء) فان فیہ احادیث کثیرۃ افردھا المنذریؒ فی جزءٍ سرد منھا النوویؒ فی الاذکار وفی شرح المھذب جملۃً وعقد لھا البخاریؒ فی الادب المفرد ص۹۰ (طبع التازیۃ) بابًا ... الخ۔

ان صریح حوالوں سے اجتماعی طور پر ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں قال فی الاصل وینزل بھا (ای عرفات) مع النّاس لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع و الاجابۃ فی الجمع ارجی ۔ (ج۱ ص۲۲۴)

البحث الرابع حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: واما دعاء الامام والمأمومین عقیب الصّلواۃ فھو بدعۃ لم یکن علی عھد النبی صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ... الخ (فتاوٰی ج۲۲ ص۵۱۹) اور ان کے شاگرد حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ج۱ ص۶۶ میں اور ان کے پیروکار فرضی نمازوں کے بعد رفع الایدی دُعاء کے قائل نہیں ہیں اور سعودیہ وغیرہ ممالک میں نجدی ذہن کے لوگ انھیں کے مسلک پر عامل ہیں اور بعض غیر مقلدین بھی انکے ہمنوا ہیں مگر حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ج۱۱ ص۱۳۳ میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے دلیل الطالب علی ارجح المطالب ص۳۲۳ وص۳۲۴ میں حافظ ابن القیمؒ کا خوب خوب تعاقب اور ردّ کیا ہے۔ اور فتاوٰی علماء حدیث ج۳ ص۲۱۴ میں ہے ۔

سوال: بعد نماز سُنّت یا فرض ہاتھ اُٹھا کر دُعا کر سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب: نماز فرض وسنت کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کر سکتے ہیں۔ اس کے جواز پر قولی فعلی اور اثری بہت سی دلیلیں ہیں۔ جن کو بطور نمونہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے اور عدم جواز پر کوئی دلیل نہیں ۔ الخ ۔

(پھر اس پر کافی حوالے نقل کیے ہیں) اور ج۳ ص۲۱۸ میں لکھتے ہیں: مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن الاسود بن عامرؓ عن ابیہ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الفجر فلما سلم انحرف ورفع یدیہ ودعی الحدیث۔ یعنی عامرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ساتھ فجر کی نماز پڑھی۔ پس جب آپؐ نے سلام پھیرا تو قبلہ کی طرف سے منحرف ہوئے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو

اٹھایا اور دعا کی اس حدیث سے بعد نماز فرض کے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا قولاً و فعلاً آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حررہ العاجز عین الدین عفی عنہ سید نذیر حسین۔ (فتاویٰ نذیریہ ص ۵۶۴ ج ۱)

حضرت عامرؓ کی یہ روایت اعلاء السنن ص ۱۶۱ ج ۳ میں یوں منقول ہے: عن الاسود العامری عن ابیہ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فلما انصرف رفع یدیہ ودعا رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ۔

مزید روایات:

ان رجلاً صلّٰی بحضرۃ ابن الزبیرؓ ورفع یدیہ قبل الفراغ من الصّلوٰۃ فقال لہ ابن الزبیرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدیہ حتّٰی یفرغ من الصلوٰۃ۔ مجمع الزوائد ص ۱۶۹ ج ۱۰ میں ہے رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات۔ ورواہ ابن ابی شیبۃ وقال السیوطیؒ فی فضّ الوعاء رجالہ ثقات۔ (نیل الفرقدین ص ۱۲۷)

وعن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یرفع یدیہ یدعو حتّٰی انّی لاسأَمُ لہٗ مما یرفعھما۔ (یعنی اتنی دیر ہاتھ اٹھا کر دعا مانگتے رہتے کہ میں اکتا جاتی۔) رواہ احمد بثلاثۃ اسانید ورجالھا کلھا رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ص ۱۶۸ ج ۱۰)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت مسند احمد ص ۲۲۵ ج ۶ میں موجود ہے۔

مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ لکھتے ہیں:

اعلم ان علماء اھل الحدیث قد اختلفوا فی ھٰذا الزمان فی ان الامام اذا انصرف من الصّلوٰۃ المکتوبۃ ھل یجوز لہ ان یدعو رافعا یدیہ ویؤمن من خلفہ من المأمومین رافعی ایدیھم؟ فقال بعضھم بالجواز وقال بعضھم بعدمِ جوازہٖ ظنًّا منھم انہ بدعۃ قالوا ان ذٰلک لم یثبت عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بسندٍ صحیح بل ھو امر محدث

ذکل محدث بدعة واما القائلون بالجواز فاستدلوا بخمسة احادیث۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ص۵۱۲ ج۱ عن ابی هریرةؓ ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم رفع یدیه بعد ما سلّم وهو مستقبل القبلة... الخ۔

الثانی حدیث عبدالله بن الزبیرؓ ذکره السیوطیؒ فی رسالة فض الوعاء وقال رجاله ثقات وذکره الهیثمیؒ فی مجمع الزوائد وقال رجاله ثقات۔ الخ.

(محصلہ) اس کے بعد ص۲۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: قلت (ای المبارکفوریؒ) القول الراجح عندی ان رفع الیدین فی الدعاء بعد الصلوٰة جائز لو فعله احد لا بأس علیه ان شاء الله تعالیٰ. انتهیٰ مولانا حافظ عبداللہ صاحب روپڑیؒ نے فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے پر متعدد احادیث سے دلائل تام کئے ہیں (رفع الیدین) المحدیث ص۱۹)

فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کے جواز پر علامہ محمد بن عبدالرحمٰن الزبیدی الیمانیؒ نے سنیة الدعاء بعد الصلوٰة المکتوبة لمن شاء کے نام سے اور حضرت مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلویؒ نے نفائس مرغوبة فی حکم الدعاء بعد المکتوبة کے عنوان سے رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

فائدہ اولیٰ | فتاویٰ رشیدیہ ص۴۲ ج۱ طبع جید برقی پریس دھلی میں ہے۔ بعد ختم قرآن کے دعا مانگنا مستحب ہے خواہ تراویح میں ختم ہوا ہو خواہ نوافل میں، خواہ خارج نماز پڑھا ہو کہ بعد عبادت کے نماز ہو یا ذکر ہو اجابت کی توقع ہے۔ الخ۔

فائدہ ثانیہ | اگر تعلیم کی خاطر ہو تو معاملہ جدا ہے ورنہ بلند آواز سے دعا کرنا اور ذکر کرنا بدعت اور مکروہ ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کره رفع الصوت بالذکر والدعاء. (عمدة القاری ص۲۴۲ ج۱۴)۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال الطبریؒ فیه کراهیة رفع الصوت بالدعاء والذکر وبه قال عامة السلف من الصحابةؓ والتابعینؒ۔ (فتح الباری ص۲۴۵ ج۵)

علامہ ابراہیم الحلبیؒ فرماتے ہیں: قال ابو حنیفةؒ لیس کلامنا فی مطلق الذکر فانه امر مرغوب فیه فی کل الاحیان بل فی الجهر به وهو بدعة لقوله تعالیٰ اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً. الّا ما استثناه الشرع اھ (کبیری

ص۱۵۳ یعنی اذان، اقامت، تلبیہ اور تکبیرات ایام تشریق وغیرھا شرعًا اس سے مستثنیٰ ہیں۔

فائدہ ثالثہ ۳ بعض علاقوں میں سُنتوں اور نوافل کے بعد التزام کے ساتھ دُعاً مانگتے ہیں یہ بدعت ہے۔ نفائس مرغوبہ ص۲۰ میں ہے۔ بعد سُنّت کے التزام مذکور کے ساتھ دُعاً مانگنا بدعت ہے۔ حدیث وفقہ سے ثابت نہیں اور نہ علماء کا اس پر عمل ہے۔ الخ۔ اور ص۲۱ میں ہے بعد سنن ونوافل کے خاص التزام کے ساتھ دعاً مانگنا اس کا ثبوت حدیث شریف اور فقہ کی کسی کتاب میں نہیں بلکہ یہ التزام بدعت ہے۔ اس کا ترک ضروری ہے۔

فائدہ رابعہ ۴ مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں: غسلِ میت کے بعد نماز جنازے سے قبل کوئی اجتماعی دعاً منقول نہیں۔ الخ۔ (دلیل الخیرات فی ترک المنکرات ص۱۲۹)

باب ماجاء فی سجدتی السّھو قبل السّلام ص۵۱

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل ۱ محدثینؒ نے نماز کے سلسلے میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام کے سہو ونسیان کے مواقع کی نشاندہی کی ہے۔ مولانا سیّد محمد انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۳۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: ثم اعلم ان وقائع سھو النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اربعۃ خرجھا الشیخ تقی الدّین ابن دقیق العیدؒ ... الخ۔

حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۶۴ ج۱ میں چند واقعات نقل کرکے لکھتے ہیں: فھذا مجموع ماحفظ عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من سھوہ فی الصّلوٰۃ وھی خمسۃ مواضع

احادیث کے پیش نظر پہلا واقعہ بخاری ص۱۶۳ ج۱ میں آتا ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی الظھر خمسًا۔ الحدیث۔

دوسرا واقعہ بخاری ص۱۶۴ ج۱ میں آتا ہے: عن ابی ھریرۃؓ قال صلّی بنا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الظھر والعصر فصلی الرکعتین ثم سلّم۔

تیسرا واقعہ ابوداؤد ص۱۴۸ ج۱ میں یوں آتا ہے عن عبد اللہ ابن بُحینۃ (عبد اللہ

کے والد کا نام مالک اور بُحینہ والدہ کا نام تھا جیسا کہ ترمذی ص۵۲ ج۱ میں تصریح ہے۔ اور حسب قاعدہ ابن سے قبل الف ہونا چاہیئے۔ جیسا کہ عبداللہ بن ابی ابن سلول اور اسمٰعیل ابن علیہ ہیں) قال صلّی لنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکعتین ثم قام فلم یجلس الحدیث یعنی قعدہ اُولیٰ چھوٹ گیا۔

چوتھا واقعہ نسائی ص۱۱ ج۱ میں ہے: ان النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الصبح فقرأ الروم فالتبس علیہ۔

پانچواں واقعہ مستدرک ص۲۶ ج۱ میں معاویہؓ بن خدیج کی روایت ہے: قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المغرب فسہیٰ فسلّم فی الرکعتین الحدیث قال الحاکمؒ والذہبیؒ علیٰ شرطهما۔ شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۴ ج۲ میں اس واقعہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ ترکہٗ من صلوٰۃ المغرب قعدۃ الاولیٰ۔ اگر یہ وہی واقعہ ہے جو بحوالہ ابی داؤد گزرا، تو کل پانچ واقعات ہوں گے ورنہ چھ ہوں گے۔

فائدہ حافظ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۸۴ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ اِنّہ (ای حدیث ذی الیدین فی السہو) یدل علیٰ جواز السہو فی الافعال علی الانبیاء علیهم السّلام وهو مذهب عامة العلماء والنظار وهٰذا الحدیث مما یدل علیه وقد صرح النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم فی حدیث ابن مسعودؓ بانه ینسیٰ کما ینسون۔ وشذت طائفة من المتوغلین فقالت لا یجوز السہو علیه وانما یُنَسّیٰ علیه عمدًا ویتعمد صورة النسیان لیسن وهٰذا باطل لاخباره صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم بانه ینسیٰ۔ قرآن کریم میں ہے واذکر ربك اذا نسیت۔ الاٰیة وفی حدیث ابن مسعودؓ عند البخاریؒ ص۵۸ ج۱ ومسلم ص۲۱۲ ج۱ نحوهٗ انما انا بشر انسیٰ کما تنسون فاذا نسیت فذکرونی۔ الخ۔ وفی الموطأ مالك ص۳۵ مالك انه بلغهٗ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم قال انی لَاَنسیٰ او اُنسیٰ لِاَسُنَّ (وفی الحاشیة الاوّل معروف من المجرد، والثانی مجهول من المزید... الخ۔

البحث الثانی ۲ سجدہ سہو سلام کے بعد ہونا چاہیئے یا پہلے اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سلام کے بعد ہونا چاہیئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سلام سے پہلے ہونا چاہیئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں: القاف بالقاف والدال بالدال یعنی نقصان میں قبل السلام اور زیادت میں بعد السلام۔ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں نبی علیہ السلام نے قبل السلام سجدہ سہو کیا وہاں قبل السلام اور جہاں بعد السلام کیا وہاں بعد السلام ہو اور جہاں بصورتِ نسیان آپؐ سے کوئی چیز ثابت نہیں وہاں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ والی تفصیل ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۶۳ ج۱ میں روایت ہے: عن عبد اللہؓ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی الظهر خمسا فقیل له ازید فی الصلوٰۃ فقال وما زاد قالوا صلیت خمسا فسجد سجدتین بعد ما سلم۔

دلیل ۲ بخاری ص۱۵۸ ج۱، ابوداؤد ص۱۴۸ ج۱، مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱ میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اذا شك احدكم فی صلوٰته فلیتحر الصواب فلیتم علیه ثم یسلم ثم یسجد سجدتین۔ اس روایت میں حرف ثمّ بڑی وضاحت سے اپنے مدلول پر دال ہے۔

دلیل ۳ ابوداؤد ص۱۴۸ ج۱ میں حضرت عبد اللہؓ بن جعفرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من شك فی صلوٰته فلیسجد سجدتین بعد ما یسلّم۔

دلیل ۴ مسلم ص۲۱۴ ج۱، ابوداؤد طیالسی ص۱۱۴، مشکوٰۃ ص۹۳، نسائی ص۱۴۹ ج۱، موارد الظمآن ص۱۴۲ میں حضرت عمرانؓ بن الحصینؓ کی طویل حدیث میں یہ بھی ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سهیٰ فصلّی رکعة ثم سلّم ثم سجد سجدتین ثم سلّم۔

دلیل ۵ طحاوی ص۲۱۶ ج۱ میں بسند قوی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: قال قال

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا صلّی احدکم فلم یدر أثلاثا صلّی ام اربعًا فلینظر احری ذلک الی الصواب فلیتمہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتی السھو ویتشھد ویسلم۔

دلیل ۶ طحاوی ص ۲۱۲ ج ۱ میں حضرت ابوہریرۃ کی روایت ہے: عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ سجد یوم ذی الیدینؓ یعنی سجدۃ السھو بعد السلام۔ ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہوا۔

امام شافعیؒ کا استدلال بخاری ص ۱۶۳ کی وہ روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: فلما قضیٰ صلوٰتہ ونظرنا تسلیمہ کبّر قبل التسلیم فسجد سجدتین وھو جالس ثم سلّم۔

الجواب اس سے قطع صلوٰۃ کا سلام مراد ہے کیونکہ پہلے تفصیلی روایات گزر چکی ہیں کہ آپؐ نے سجدہ سہو بعد از سلام پھیرا۔ اس کے بعد پھر قطع صلوٰۃ کے لیے سلام پھیرا۔ امام مالکؒ اور احمدؒ کے پاس ایسی کوئی قولی حدیث نہیں جس سے قبل یا بعد کی تعیین ہو انھوں نے مجمل اور مفصل روایات میں یوں تطبیق دینے کی کوشش فرمائی کہ جہاں قبل کا ذکر ہے وہاں قبل ہو اور جہاں بعد کا ذکر ہے وہاں بعد کو ہو لیکن اس استدلال سے تفصیلی روایات ہیں جن میں سجدہ سے پہلے سلام کا ذکر ہے وہ چھوٹ جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دونوں قسم کی روایات اپنے مقام پر فٹ بیٹھتی ہیں اور کوئی روایت ترک نہیں ہوتی۔

البحث الثالث ۳ ائمہ اربعہؒ اور جمہورؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد ہے۔ ائمہ اربعہؒ کا مسلک بخاری ص ۱۶۴ ج ۱ حاشیہ ۲ میں ہے۔ امام بخاریؒ حضرت انسؓ حسن بصریؒ اور قتادہؒ فرماتے ہیں کہ تشہد نہیں۔

جمہورؒ کی دلیل ۱ بحوالہ طحاوی گزری: ثم لیسلم ثم یسجد سجدتی السھو ویتشھد ویسلم۔ ص ۲۱۰ ج ۱۔

دلیل ۲ موارد الظمآن ص ۱۴۲ میں ہے: فسجد سجدتی السھو ثم تشھد وسلم۔

دلیل ۳ ترمذی ص ۵۲ ج ۱ میں عمرانؓ بن الحصینؓ کی روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم صلّٰی بھم فسھٰی فسجد سجدتین ثم تشھد ثم سلّم۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ حدیث حسن غریب۔ حافظ ابن حجرؒ بلوغ المرام مع سبل السلام ص۲۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں صحّحہ الحاکمؒ۔ امیر یمانیؒ سبل السّلام ص۲۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: وفیہ تصریح بالتشھد۔

دلیل ۴: مستدرک ص۳۲۳ ج۱ میں روایت ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تشھد فی سجدتی السّھو ثم سلّم قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علیٰ شرط الشیخین۔

امام بخاریؒ، بخاری ص۱۶۳ ج۱ میں باب قائم کرتے ہیں: باب من لم یتشھد فی سجدتی السھو انس والحسن لم یتشھد او قال قتادۃ لا یتشھد۔

لیکن امام بخاریؒ کا یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ موقوفات ہیں اور مقابلہ میں صریح، صحیح و مرفوع روایات ہیں ان کے مقابلہ میں موقوفات کا کیا معنی؟

البحث الرابع: صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو سے پہلے سلام دو طرف پھیرنا چاہیئے کیونکہ سلام میں اصل یہی ہے: ویأتی بتسلیمتین ھو الصحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما ھو المعھود۔ (ہدایہ ص۱۵۱ ج۱) اور یہی ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک بیان کیا گیا ہے۔ شامی ص۶۹۱ ج۱ میں جمہور کا قول یک طرفہ سلام لکھا ہے بعض فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ ایک طرف سلام پھیرے اور منفرد دو طرف مرفوع روایات میں ایک طرف سلام پھیرنے پر علی التعیین کوئی دلیل نہیں۔ فقہاء کے پیش نظر یہ ہے کہ امام جب دونوں طرف سلام پھیرے گا تو لوگوں کی نماز میں گڑبڑی ہو گی، اس وجہ سے امام ایک ہی طرف سلام پھیرے۔

البحث الخامس: تکلم فی الصّلوٰۃ کے بارے میں ائمہ کا خاصا اختلاف ہے اس جزء میں اتفاق ہے کہ عمداً کلام مفسد صلوٰۃ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کلام قلیل ہو یا کثیر، عمداً ہو یا نسیاناً اصلاح صلوٰۃ کے لیے ہو یا کسی اور وجہ کے لیے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اگر نسیاناً یا اصلاحِ صلوٰۃ کے لیے کلام ہو تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ یہی مسلک امام مالکؒ و احمدؒ کا نقل کیا گیا ہے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سلام و

کلام کی جتنی روایات ہیں وہ اس وقت کی ہیں جب کہ نماز میں سلام وکلام وغیرہ عمل کثیر درست تھا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری صفحہ ۱۶۰ ج ۱ اور ترمذی صفحہ ۵۴ ج ۱ میں ہے: عن زیدؓ بن ارقم قال کنا نتکلم خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الصلٰوۃ یتکلم الرجل من صاحبہ الیٰ جنبہ حتّٰی نزلت وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام۔

دلیل ۲ بخاری صفحہ ۱۶۰ ج ۱ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: کنا نسلم علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو فی الصلٰوۃ فیرد علینا فلما رجعنا من عند النجاشی سلمنا علیہ فلم یرد علینا۔ الحدیث۔

دلیل ۳ حضرت معاویہؓ بن الحکم کی مرفوع روایت ہے مشکوٰۃ صفحہ ۹ ج ۱ و مسلم صفحہ ۲۰۳ ج ۱ اس میں ہے قال ان ھٰذہ الصلٰوۃ لا یصلح فیھا شیء من کلام الناس۔ الخ۔

دیگر ائمہؒ کا استدلال ذوالیدین کی روایت سے ہے جس میں دو رکعت پڑھ چکنے کے بعد نبی علیہ الصلٰوۃ والسلام اور صحابہؓ کے درمیان خاصا کلام ہوا۔ اس کے باوجود بعد میں دو رکعت پڑھی گئیں پھر سجدہ سہو کر کے سلام پھیرا گیا وہ ائمہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کلام اصلاح صلوٰۃ کے لیے مفسد ہوتا تو یہ نماز فاسد ہوتی۔

الجواب یہ واقعہ تحریم کلام سے پہلے کا ہے حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کہتے ہیں ذوالیدین نبی علیہ الصلٰوۃ والسلام کے بعد تک زندہ رہے اور ذوالشمالین غزوۂ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ (محصلہ التعلیق المحمود صفحہ ۱۴۴ ج ۱)۔ لہٰذا یہ ممانعت سے بعد کا واقعہ ہے۔ اصل مرکزی موضوع شبہ یہ ہے کہ روایات میں دو نام آتے ہیں۔ ایک ذوالیدین دوسرا ذوالشمالین۔ اگر یہ دونوں ایک ثابت ہو جائیں تو مسلک احناف قوی ہے اور اگر الگ الگ ہوں تو دوسرے حضرات کا مسلک قوی ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ذوالشمالین کی شہادت بدر کے موقع پر ہوئی اور دلائل سے ثابت ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی بزرگ کے نام ہیں۔

دلیل ۱: نسائی ص ۱۸۳ ج ۱، مسند احمد ص ۲۸۴ ج ۲، دارمی ص ۱۸۵، طحاوی ص ۲۱۵ ج ۱ میں روایت یوں ہے
نسی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسلم فی السجدتین
فقال لہ ذوالشمالین اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یارسول اللہ۔ قال رسول اللہ اصدق ذوالیدین قالوا نعم۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذوالشمالین اور ذوالیدین ایک ہی بزرگ تھے۔

دلیل ۲: طبقات ابن سعد ص ۱۶۳ ج ۴ طبع لیدن جرمنی میں ہے: ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین اسمہ عمیر بن عمرو بن نضلۃ من الخزاعۃ۔

دلیل ۳: مولانا شوق النیموی التعلیق الحسن ص ۱۴۳ میں لکھتے ہیں: قال ابن حبان فی الثقات ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین ایضاً اسمہ عمیر... الخ۔

دلیل ۴: التعلیق الحسن ص ۱۴۳ میں ہے امام ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ العدنی سے روایت ہے: قال ابومحمد الخزاعی ذوالیدین احد اجدادنا وھو ذوالشمالین۔

دلیل ۵: کامل مبرد ص ۳۰۸ ج ۲ میں ہے: ذوالیدین (اور کتب رجال میں تصریح ہے کہ ان کو خرباق بھی کہتے تھے) ھو ذوالشمالین کان ھو یسمیٰ بھما جمیعا۔

ان دلائل سے پتہ چلا کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی بزرگ کے نام تھے اور بدر کے موقع پر ان کی شہادت ہوگئی تھی۔ لہٰذا الکلام فی الصلوٰۃ کا واقعہ جو ان کی حدیث میں ہے نہی سے پہلے کا واقعہ ہے۔

اعتراض: اس کے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو ۷ھ میں مسلمان ہوئے تھے وہ فرماتے ہیں صلّی بنا رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ خود اس میں شریک تھے۔

جواب: صلّی بنا سے مراد یہ ہے کہ صحابہؓ کو نماز پڑھائی۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۶۰ ج ۳ میں ابن کثیر البدایۃ والنہایۃ ص ۹۲ ج ۳ میں اور ابن القیم زاد المعاد ص ۲۹۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت زیدؓ بن ارقم کی یہ روایت کنا نتکلم فی الصلوٰۃ حتّٰی نزلت قُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام۔ اس سے مراد جنس صحابہؓ ہے کیونکہ حضرت زیدؓ اس میں شریک نہ تھے بعد کو مسلمان ہوئے۔ وفی البخاری ص ۲۱۳ ج ۱

عن ابن عباسؓ... فلما قدمنا مكة قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اجعلوا اھلالکم بالحج عمرۃ الا من قلّد الھدی فطفنا بالبیت۔ وبین الصفا والمروۃ و اتینا النساء۔ الحدیث۔ والمراد غیر المتکلم لان ابن عباسؓ کان اذ ذلک لم یدرک الحلم وانما حکی عن الصحابۃ۔ (۱۲ قس۔ ھامش ۱ بخاری ص۲۱۳ ج۱)

تو جس طرح ان احادیث کنا نتکلم و اتینا النساء میں حضرت زیدؓ اور حضرت ابن عباسؓ خود راوی مراد نہیں بلکہ جماعۃ الصحابہؓ مراد ہے اسی طرح صلّی بنا میں حضرت ابوہریرہؓ نہیں بلکہ جماعۃ الصحابہؓ مراد ہے۔

بَابُ فِيْمَنْ يَّشُكُّ فِى الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ ص۵۲

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر رکعتوں کے کم یا زیادہ ہونے کے بارے میں نسیان واقع ہو اگر پہلی دفعہ ایسا ہو تو نماز نئے سرے سے شروع کرے۔ اگر مصلّی کو ایسا ہونا رہتا ہے تو تحرّی کر کے ظنِ غالب پر بنا کرے اور اگر ظنِ غالب بھی نہیں تو علی الاقل بنا کرے چنانچہ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال ابوحنیفۃ فی الشک اذا کان اوّل ما عرض علیہ استأنف الصّلوٰۃ فان عرض لہ کثیرا فان کان لہ ظن غالب بنی علیہ وان لم یکن لہ ظن غالب بنٰی علی الاقل۔ اور مبارک پوری صاحب تحفۃ الاحوذی ص۳۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں: ومذھب الحنفیۃ فی ھٰذا الباب انہ ان شک اوّل مرّۃ انہ کم صلّی استأنف وان کثر تحرّی واخذ ما غلب علی ظنہ وان لم یغلب اخذ الاقل۔

باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ ظنِ غالب پر مدار رکھے۔ نہیں تو بنا علی الاقل کرے۔ امام ابوحنیفہؒ کے دعویٰ کے تین اجزاء ہیں۔ پہلی جزء یہ ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے جب شک پہلی مرتبہ واقع ہوا اس کے لیے ایک دلیل تو وہ دی گئی ہے جو طبرانی نے کبیر میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سئل عن رجل سھیٰ فی صلوٰتہ فلم یدر کم صلّی فقال لیعد صلوٰتہ۔ الحدیث۔

مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۳ میں لکھتے ہیں: قال العراقی لم یسمع اسحٰق عن جدہ عبادۃؓ تو گویا یہ روایت منقطع ہے۔ وفی فتح الملھم ص۱۵۶ ج۲ وقال الشیخ ابن الھمامؒ والحاصل انہ قد ثبت عندھم (ای الاحنافؒ) احادیث ھی قولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیستقبل وھو غریب (لا یوجد فی کتب الحدیث) وان کانوا ھم یعرفونہ ومعناہ فی مسند ابن ابی شیبۃ عن ابن عمرؓ قال فی الذی لا یدری صلّی ثلاثا ام اربعا یعیدہ حتّٰی یحفظ واخرج نحوہ عن سعید بن جبیر وابن الحنفیۃ وشریح ... الخ۔

صحیح دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ضابطہ بیان فرمادیا ہے: دع ما یریبک الٰی مالا یریبک۔ یہ روایت بالکل صحیح ہے۔ بخاری ص۲۷۵ ج۱ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے اور الجامع الصغیر ص۱۵ ج۲ میں متعدد صحابہ کرامؓ سے جن میں حضرت انسؓ اور ابن عمرؓ بھی ہیں مروی ہے وقال صحیح اور اس عمومی روایت کے پیش نظر نماز نئے سرے سے پڑھے۔

دوسری جزء کی دلیل بخاری ص۵۸ ج۱ کی یہ روایت ہے: اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ۔

تیسری جزء کی دلیل ترمذی ص۵۳ ج۱ کی یہ روایت ہے: عن عبد الرحمٰن بن عوفؓ قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول اذا سھی احدکم فی صلوٰتہ فلم یدر واحدۃ صلّی او ثنتین فلیبن علی واحدۃ فان لم یدر ثنتین صلّی او ثلاثا فلیبن علی ثنتین۔ الحدیث۔ اور ابو داؤد ص۱۴۷ ج۱ میں حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیلق الشک ولیبن علی الیقین الحدیث۔ یہ روایت موارد الظمآن ص۱۴۱ میں بھی ہے۔

باقی ائمہؒ کی وہی دلیلیں ہیں جو امام صاحب کی طرف سے جزء ثانی وثالث میں پیش کی گئی ہیں۔

فائدہ ترمذی شریف کی اس روایت اذا صلّی احدکم فلم یدر کیف صلّی اور بخاری شریف کی ان احدکم اذا قام وھو یصلی جاء الشیطان فلبس

علیہ حتی لا یدری کم صلی فاذا وجد ذلك احدکم فلیسجد سجدتین وھو جالس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات کی کمی وبیشی کا نسیان ہو تو اس میں بھی سجدہ سہو ہوتا ہے مگر جمہور اس کے قائل نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حسن بصریؒ وطائفۃ من السلف اس ظاہر حدیث پر ہیں کہ جب نمازی اس میں شک کرے کہ کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو سجدہ سہو کرے۔ یہ حدیث بظاہر ان کی دلیل ہے۔

جمہورؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت مجمل ہے مفصل روایت یوں ہے جو کہ بخاری ص۵۸ ج۱ اور مسلم ص۲۱۱ ج۱ میں ہے۔ واللفظ لہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اذا شك احدکم فی صلوتہ فلم یدرکم صلی ثلاثا ام اربعًا فلیطرح الشك ولیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم۔ اور بخاری ص۵۸ ج۱ میں یوں ہے: اذا شك احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین۔ تو اس میں بھی بنار علی الاقل اور ظن غالب پر ہی مدار ہے جو دوسری احادیث کے موافق ہے نہ یہ کہ محض رکعات کی کمی وبیشی میں نسیان ہو تو سجدۂ سہو کرے۔

باب ما جاء فی القنوت فی الفجر ص۵۳

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃِ فجر میں بغیر قنوتِ نازلہ کے دوامی طور پر قنوت نہیں پڑھنی چاہیئے جیسے وتر میں پڑھی جاتی ہے اور امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ صلوٰۃ فجر میں وتر کی طرح دوامًا قنوت پڑھنی چاہیئے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال بخاری ص۱۳۶ ج۱ اور ابوداؤد ص۲۰۴ ج۱ کی اس روایت سے ہے جس میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک ماہ تک صلوٰۃِ فجر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی، پھر ترک کردی اور یہ قنوتِ نازلہ تھی جو عند الضرورت اب بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت صدیقِ اکبرؓ نے مسیلمہ کے مقابلے میں جب لڑائی کی تھی تو قنوت نازلہ پڑھی تھی اسی طرح عند محاربۃ اھل الکتاب۔ (یعنی رومیوں کے ساتھ یرموک واجنادین کے مقام پر جب لڑائی شروع کی تھی جس کا فیصلہ حضرت عمرؓ

کی خلافت میں ہوا، اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے قنوت پڑھی۔

ابو داؤد ص۲۰۴ ج۱ مشکوٰۃ ص۱۱۴ ج۱ اور مستدرک ص۲۲۵ ج۱ میں روایت ہے: قال الحاکم والذہبیؒ صحیح علی شرط البخاریؒ۔ اور حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۴۳ ج۱ میں لکھتے ہیں حدیث صحیح۔ کہ پانچ نمازوں میں قنوتِ نازلہ پڑھی گئی۔ مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۳۳۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال الشافعیؒ یقنت فی الجہریۃ۔ آگے امام طحاویؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں: واما قنوت النازلۃ فی الصلوات کلھا فلم یقل بہ الا الشافعیؒ وان قنوت النازلۃ عندنا مختص بصلوٰۃ الفجر دون غیرھا من الصلوات الجہریۃ والسریۃ۔ لیکن مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۸۴ میں لکھتے ہیں: فی الغایۃ شرح الھدایۃ انہ فی الصلوات الخمسۃ۔ اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۵۷ ج۲ میں لکھتے ہیں: قد وقع الاتفاق علی ترک القنوت فی اربع صلوات من غیر سبب وھی الظھر والعصر والمغرب والعشاء۔

رہا امام شافعیؒ کا استدلال کہ نبی اُمّی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صبح کی نماز میں دواماً قنوت پڑھی ہے تو اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں، جو روایت آتی ہے جیسا کہ ابن القیمؒ نے زاد المعاد ص۴۳ ج۱ میں نقل کی ہے: انہ لم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ تو اس کی سند میں ابو جعفر رازی ہے اس پر خاصا کلام ہے۔ نیل الاوطار ص۳۵۸ ج۲ اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: واما اصل القنوت فی الصبح فلم یترکہ حتی فارق الدنیا کذا صح عن انسؓ یعنی موقوف علی انسؓ لا المرفوع۔ ترمذی ص۵۳ ج۱ میں حضرت ابو مالک اشجعیؒ (سعدؓ بن طارق بن اشیم) کی روایت یوں ہے: قلت لابی یا ابت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہم ھھنا بالکوفۃ نحوا من خمس سنین اکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محدث (بدعۃ) قال الترمذی ھذا حدیث حسن صحیح۔ اس سے پتہ چلا کہ دوام علی القنوت فی صلوٰۃ الفجر بدعت ہے ہاں عند النازلہ اجازت ہے۔

باب ما جاء فی اعادتهما بعد طلوع الشمس ص۵۷

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب فجر کی سنتیں چھوٹ جائیں تو انکی قضا نہیں۔ لا قبل طلوع الشمس ولا بعدہٗ۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں احب الیّ ان یقضیهما الی وقت الزوال لانه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس۔ بحوالہ حاشیہ ترمذی ص۵۷، حاشیہ ۲، العرف الشذی ص۱۹۳ میں ہے کہ امام مالکؒ و احمدؒ بھی امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یقضیهما بعد طلوع الشمس قبل الزوال وهو المختار فان ابا حنیفۃؒ وابا یوسفؒ لا یمنعان من القضاء بعد طلوع الشمس وفی الدر المختار ج۱ ص۶۸ قضاء الفرض فرض وقضاء الواجب واجب وقضاء السنۃ سنۃ۔ (ولفظہ وقضاء الفرض والواجب والسنۃ فرض وواجب وسنۃ)

امام محمدؒ کی دلیل سنن الکبریٰ ج۲ ص۴۸۴، مستدرک ج۱ ص۲۷۴ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح علی شرطهما اور موارد الظمآن ص۱۶۲ میں ہے: قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلهما اذا طلعت الشمس اور یہ روایت ترمذی ج۱ ص۵۷ میں بھی ہے اور مستدرک ج۱ ص۳۰۷ میں حضرت ابوہریرہؓ سے ایک اور روایت ہے: ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وعلی اله واصحابه وسلم قال من نسی رکعتی الفجر فلیصلهما اذا طلعت الشمس۔ قال الحاکمؒ والذهبیؒ علی شرطهما حضرت شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۹۴ میں لکھتے ہیں: وانی تتبعت الحدیث واجتمع عندی بعشرین طریقاً۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ فجر کی نماز کے بعد طلوع شمس تک یہ سنتیں پڑھ سکتا ہے۔ وہ اپنی دلیل میں ترمذی ج۱ ص۵۷ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں: قال خرج رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فاقیمت الصلوٰۃ فصلیت معه الصبح فانصرف النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فوجدنی اصلی فقال مهلاً یا قیسؓ أصلاتان معاً۔ قلت یا رسول الله انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر قال فلا اذن۔ اس کے دو جواب ہیں:

الاوّل خود امام ترمذیؒ ص ۵۷ ج ۱ میں تصریح کرتے ہیں: واسناد ھٰذا الحدیث لیس بمتصل محمد بن ابراھیم التیمی لم یسمع من قیسؓ ۔ یہ روایت ابوداؤد ص ۱۸۲ ج ۱ ابن ماجہ ص ۸۰ اور سنن الکبریٰ ص ۴۵۶ ج ۲ میں بھی آتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: فسکت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ مگر سند عن محمد بن ابراھیم عن قیسؓ ... الخ ہے اور امام ترمذیؒ کے حوالہ سے ابھی گزرا کہ یہ سند متصل نہیں ہے۔

الثانی حضرت شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص ۱۹۳ میں فرماتے ہیں کہ فلا اذن کا یہ معنی نہیں جس طرح فریق ثانی کہتا ہے کہ پھر کوئی حرج نہیں، پڑھ لو۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ پھر بھی نہیں پڑھ سکتا۔ اس کا قرینہ دوسری حدیث ہے۔ حضرت نعمانؓ بن بشیرؓ فرماتے ہیں کہ میری والدہ کے کہنے پر میرے والد نے ایک غلام میرے نام ہبہ کر دیا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے میرے باپ سے پوچھا: کہ اپنی بقیہ اولاد کے لیے بھی ایسا کیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ نہیں۔ مسلم ص ۳۷ ج ۲ میں ہے آپؐ نے فرمایا فلا اذن تو ایسا نہیں کر سکتا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فلا اذن اثبات اور نفی دونوں کے لیے آتا ہے۔ اور یہاں نفی کیلئے ہے۔

بَاب مَاجَاءَ اَنَّ صَلٰوۃ اللیل مثنٰی مثنٰی (ص ۵۸ ج ۱)

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دن و رات کو چار چار رکعت نفلی نماز ایک سلام کے ساتھ پڑھنی افضل ہے بجز ان نمازوں کے جن میں دو دو رکعت احادیث سے ثابت ہیں مثلاً تحیۃ المسجد وغیرھا۔ امام شافعیؒ دو دو رکعت کی افضلیت کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک رات کو چار رکعت بیک سلام جائز ہی نہیں۔ (بحوالہ العرف الشذی ص ۱۹۶-۱۹۷)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے پہلی دلیل وہ روایت پیش کی گئی ہے جو بخاری ص ۱۵۴ ج ۱ اور مسلم ص ۲۵۴ ج ۱ وغیرہ میں ہے۔ کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنھن وطولھن۔ الحدیث۔

فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷ ج ۳۲ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نوافل میں مطلقاً یہ قاعدہ ہے کہ چار رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھنا افضل ہے اور العرف الشذی ص ۱۹۶ میں لفظ عندی سے حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنا ذاتی نظریہ بیان کیا ہے کہ دو رکعتوں کے بعد سلام ہو مگر جمہور احناف اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی یہ امام صاحبؒ کا نظریہ ہے

دوسری دلیل روایت حضرت ابومسعود عقبہ بن عمرو انصاری کی ہے۔ بسند قوی کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: من صلّی اربعًا بتسلیمۃ واحدۃ باللیل عدلن بمثل قیام لیلۃ القدر۔ (العرف الشذی ص۱۹۶)

تیسری دلیل وہ روایت ہے جو ترمذی ص۵۸ میں حضرت علیؓ سے ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات۔ الحدیث

چوتھی دلیل وہ روایت ہے جو مشکوٰۃ ص۱۱۷ میں صلوٰۃ التسبیح کے بارے ہے آپؐ نے حضرت عباسؓ سے فرمایا: ان تصلی اربع رکعات۔ الحدیث۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجۃ والبیہقی فی الدعوات الکبیر والترمذی عن ابی رافع نحوہ۔ ص۳۶/۱ میں اسکی مفصل بحث ہو چکی

پانچویں دلیل وہ روایت ہے جو امام ترمذیؒ باب ماجاء فی الصلوٰۃ عند الزوال میں عن عبد اللہ بن السائب کی روایت سے بیان کرتے ہیں۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یصلّی اربعًا بعد ان تزول الشمس قبل الظھر۔ الحدیث۔ ترمذی ص۶۳/۱۔

چھٹی دلیل وہ روایت ہے جو امام ترمذیؒ باب کیف کان یتطوع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالنہار میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بیان کرتے ہیں: واذا کانت الشمس من ھٰھنا کھیئتھا من ھٰھنا عند الظھر صلّی اربعًا (ای صلوٰۃ الضحیٰ) و یصلی قبل الظھر اربعًا و بعدھا رکعتین۔ الحدیث۔ (ترمذی ص۷۸/۱)

امام شافعیؒ کا استدلال ترمذی ص۵۸/۱ کی اس روایت سے ہے: صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ۔

العرف الشذی ص۱۹۶ میں ہے: حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ مثنیٰ مثنیٰ سے تین اور ایک کی نفی ہوتی ہے یعنی نوافل تین اور ایک نہیں پڑھے جاتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی اپنی روایت طحاوی ص۱۶۴/۱ میں ہے: ان ابن عمرؓ کان یصلی بالنہار اربعًا و باللیل رکعتین۔

امام مالکؒ کے پاس کوئی مرفوع حدیث نہیں جس میں چار کی نفی ہو۔ غالبًا اسی مثنیٰ مثنیٰ والی روایت سے ان کا استدلال ہے۔ باقی امام احمدؒ موافقؒ للشافعیؒ۔

باب ماجآء فی نزول الربّ عزّوجلّ الی السمآء الدنیا کل لیلة [ص۵۹]

پروردگار عزّوجلّ کے نزول وغیرہ کے متعلق ایک مسلک متقدمین کا ہے کہ نزول سے حقیقتہ نزول مراد ہے مگر کیفیت ہم نہیں جانتے۔ اسی طرح سمع، بصر، ید، استواء علی العرش کے متعلق متقدمین کا مسلک یہی ہے۔ متأخرین تأویل کرکے فرماتے ہیں کہ اس سے رضاء الٰہی خوشنودی اور توجہ مراد ہے عمدہ قول متقدمین کا ہی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں
وما یفعله المتکلمون من الغلو فی تأویل المتشابهات وبیان حقیقة الصفات فهو بعید عن مذهبی۔ فان مذهبی مذهب مالکؒ والثوریؒ وابن المبارکؒ وسائر القدماء وذلک هو الامرار من المتشابهات علی الظواهر وترک الخوض فی التأویل۔ (کذا قال الشاہ ولی اللہ الدهلویؒ فی الفوز الکبیر ص۴۹)

شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۰۱ میں کافی بحث کے بعد لکھتے ہیں: فالحاصل ان نزول الباری الی السماء الدنیا نزول حقیقة یحمل علی ظاهره ویفوض تفصیله وتکییفه الی الباری عز برهانه وهو مذهب الائمة الاربعة والسلف الصالحینؒ کما نقله الحافظؒ فی فتح الباری ص۳۰/ج۳ -

مبارک پوریؒ تحفة الاحوذی ص۳۳۳/ج۱ میں لکھتے ہیں: قد اختلف فی معنی النزول علی اقوال فمنهم من حمله علی ظاهره وحقیقته وهم المشبهة تعالی الله عن قولهم ومنهم من انکر صحة الاحادیث الواردة فی ذلک جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مکابرة ومنهم من اوّله ومنهم من اجراه علی ما ورد مؤمنا به علی طریق الاجمال منزها الله تعالی عن الکیفیة والتشبیه وهم جمهور السلف ونقله البیهقی۔ (فقال فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۲۶ اما المتقدمون من اصحابنا فانهم لم یشتغلوا بتأویل هذا الحدیث وما جری مجراه وانما فهموا منه ومن امثاله ما سیق لاجله من اظهار قدرة الله تعالی وعظم شانه۔ اهـ۔ وقال فی ص۴۵۱

قال ابو سلیمان احمد بن محمد بن ابراھیم بن الخطاب الخطابیؒ المتوفی ۳۸۸ھ نووی ص۲۵ هٰذا الحدیث اے یکشف عن ساق مما تھیب فیہا شیوخنا فاجروه علی ظاهر لفظه ولم یکشفوا عن باطن معناه علی نحو مذهبهم فی التوقف ... الخ) وغیره عن الائمة الاربعة والسفیانین (الثوری وابن عیینةؒ) والحمادین (حماد بن سلمةؒ وحماد بن ابی سلیمانؒ شیخ ابی حنیفةؒ) والاوزاعیؒ واللیثؒ وغیرهم - وهٰذا القول هو الحق فعلیك اتباع جمهور السلف وایاك ان تکون من اصحاب التعلیل - والله تعالیٰ اعلم -

ابواب الوتر ص۱۰۲

یہاں چند ابحاث ہیں :

البحث الاوّل صلوٰۃ الوتر اور صلوٰۃ اللیل دو الگ الگ چیزیں ہیں :

دلیل ۱ : محدثینِ کرامؒ نے اپنی اپنی کتابوں میں دو الگ الگ باب قائم کیے ہیں صلوٰۃ الوتر کا جُدا اور صلوٰۃ اللیل کا جُدا - جو اس بات کی روشن دلیل ہے کہ یہ الگ الگ ہیں -

دلیل ۲ : نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وتروں کے متعلق واجب اور حق کا لفظ فرمایا کما سجیئی انشاء اللہ - لیکن صلوٰۃ اللیل کے متعلق یہ تاکیدی الفاظ نہیں فرمائے محض ترغیب دلائی ہے -

دلیل ۳ : باحوالہ آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ کہ آخر عمر میں آپؐ نے صلوٰۃ الوتر راحلہ سے اُتر کر پڑھی جب کہ نوافل بشمول صلوٰۃ اللیل راحلہ پر ہی ادا فرماتے تھے -

دلیل ۴ : نبی علیہ السلام نے وتروں کی قضاء کا حکم دیا ہے جیسے کہ آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ اور صلوٰۃ اللیل کی قضاء کا حکم نہیں دیا - ہاں توسعا وتغلیبا صلوٰۃ اللیل بشمولیت صلوٰۃ الوتر پر صلوٰۃ الوتر کا اطلاق ہوا ہے - کیونکہ اہم جزء اس میں صلوٰۃ الوتر ہی ہے وذلك باب واسع فتدبر کما فی الترمذی ص۱۰۲ فنسبت صلوٰۃ اللیل الی الوتر -

البحث الثانی امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الوتر واجب ہے۔ آثار السنن ص۱۵۴ ج۱ میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ، حذیفہؓ، ابراہیم نخعیؒ، یوسف بن خالد السمتیؒ استاذ الامام الشافعیؒ، سعیدؒ بن المسیبؒ، ابوعبیدۃؒ، ضحاکؒ، مجاہدؒ، سحنون مالکیؒ اور اصبغ بن فرجؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ واجب نہیں سُنّت ہے۔ وفی حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۳۴ ج۲ والحق ان الوتر سنۃ ھو اوکد السنن بینہ علی وابن عمر وعبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنھم۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ الوتر صرف سُنّت ہی نہیں بلکہ اوکد السنن ہے اور یہی واجب ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱، مستدرک ص۳۰۵ ج۱ اور الجامع الصغیر ص۱۹۱ ج۲ قال صحیح
حضرت بریدۃؓ فرماتے ہیں: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔ الحدیث۔

دلیل ۲ سنن الکبریٰ ص۲۴ ج۳، مستدرک ص۳۰۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے عن ابی ایوب الانصاریؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال الوتر حق۔ الحدیث۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۳۳۴ ج۱ میں فرماتے ہیں ھو دلیل لمن قال بوجوب الوتر۔

اعتراض: امام نسائیؒ، ابوحاتمؒ، دارقطنیؒ اور بیہقیؒ وغیرہ کہتے ہیں: موقوف۔

الجواب ۱: پہلے گزرا ہے کہ روایت کے مرفوع وموقوف کے جھگڑے میں روایت مرفوع ہوتی ہے بشرطیکہ رواۃ ثقہ ہوں۔

الجواب ۲: امیر یمانیؒ سبل السلام ص۳۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: قلت ولہ حکم الرفع اذ لا مسرح للاجتہاد فیہ اے فی المقادیر والحدیث دلیل علی ایجاب الوتر ویدل علیہ ایضا حدیث ابی ہریرۃؓ عند احمد من لم یوتر فلیس منا۔

دلیل ۳ ترمذی ص۶۲ ج۱ اور مستدرک ص۳۰۲ ج۱ میں ہے: عن ابی سعید نِ الخدریؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اوتروا قبل ان تصبحوا۔ اس حدیث میں اوتروا صیغہ امر ہے۔ والامر للوجوب۔

دلیل ۴ ترمذی ص۶۲ ج۱ اور مستدرک ص۳۰۲ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: انّ

النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال فاوتروا قبل الصبح ۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح ۔ تلخیص المستدرک ص۳۰۱ ج۱، علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۱۳ ج۲ میں لکھتے ہیں: قال النوویؒ فی الخلاصۃ اسنادہ صحیح ۔

دلیل ۵ مسند احمد ص۴۱۸ ج۵ میں ہے: الوتر حق واجب علی کل مسلم اور طیالسی ص۸۱ میں ہے: الوتر حق او واجب ۔

دلیل ۶ دارقطنی ص۱۷۱ ج۱ اور مستدرک ص۳۰۲ ج۱ میں (قال الحاکمؒ والذہبیؒ علی شرطہما) حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من نام عن وتر اونسیہ فلیصلہ اذا اصبح اوذکر۔ اس روایت میں قضاء وتر کا حکم ہے۔

دلیل ۷ دارقطنی ص۱۷۱ ج۱ میں ہے: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من فاتہ الوتر من اللیل فلیقضہ من الغد ۔

دلیل ۸ وعن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اجعلوا اٰخر صلوٰتکم باللیل وترًا ۔ (بخاری ص۱۳۶ ج۱) وفی ہامش البخاری ص۱۳۶ ج۱ کہ یستفاد من الحدیث حکمان الاوّل استحباب تأخیر الوتر والثانی فیہ الدلالۃ علیٰ وجوب الوتر ۔ اھ ۔ وجوب وتر کے دلائل میں بعض روایات اور بھی ہیں ۔ چنانچہ ابن رشدؒ بدایۃ ص۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: واما الاحادیث التی مفہومہا وجوب الوتر فمنہا حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ وہی الوتر فحافظوا علیہا۔

وحدیث خارجۃ بن حُذافۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال ان اللہ تعالیٰ امدکم بصلوٰۃ ھی خیر لکم من حمر النعم وھی الوتر وجعلہا لکم فیما بین صلوٰۃ العشآء الی الفجر ...الخ ۔ رواہ الخمسۃ الا النسائی وصححہ الحاکم ۔ سبل السّلام ص۳۳۱ ج۱ وفی الجامع الصغیر زادنی ربّی صلوٰۃ وھی الوتر وقتہا ما بین العشآء الی طلوع الفجر حم عن معاذؓ صحیح (ص۲۷ ج۲) ۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۳ میں اور

نواب صدیق حسن ہدایۃ السائل ص۲۵۹ میں لکھتے ہیں: واللفظ لہٗ ودریں احادیث دلیل است بروجوب وترکقولہ فلیس منا وقولہ الوتر حق وقولہ اوتروا وحافظوا وقولہ الوتر واجب ونیز دراں دلیل است بر عدم وجوب وھو بقیۃ احادیث الباب پس ایں بقیہ اخبار صارف باشد برائے چیزیکہ مشعر وجوب است وحدیث الوتر واجب اگر بصحت رسد مشکل بود زیراکہ تصریح وجوب رامصروف الی الغیرہ گردانیدن صحیح نہ باشد بخلاف بقیہ الفاظ مشعرہ بوجوب... الخ۔ واجب اور حق دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے کما مر عن الامیر الیمانیؒ۔

فائدہ | علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۱۲ ج۲ میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: الوتر حق واجب علیٰ کل مسلم قال الحاکمؒ صحیح علیٰ شرطھما۔

نواب صاحبؒ ہدایۃ السائل ص۲۵۹ میں لکھتے ہیں: وعن بریدۃ عند ابی داؤد بلفظ الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا رواہ الحاکم فی المستدرکؒ وقال ھٰذا حدیث صحیح۔ امیر یمانی سبل السلام ص۳۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وصححہ ابن حبانؒ اور حاکم ص۳۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: صحیح علیٰ شرطھما۔ ذہبیؒ کہتے ہیں: صحیح علیٰ شرطھما۔

باقی ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال، دلیل ۱ | ایک تو اعرابی والی حدیث ہے: الّا ان تطوع۔ بخاری ص۱۲۔

الجواب | احسان الباری میں بیان ہوچکا ہے کہ یہ وجوبِ وتر سے پہلے کا قصہ ہے۔

دلیل ۲ | نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام فرض راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے اور وتر راحلہ پر، یہ عدمِ وجوب کی دلیل ہے۔

جواب ۱ | امام طحاویؒ ص۲۰۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: فیجوز ان یکون ماروی ابن عمرؓ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن وترہٖ علی راحلتہ کان ذٰلک منہ قبل تأکیدہٖ ایاہ ثم اکد من بعد ذٰلک فنسخ ذٰلک۔

جواب ۲ | طحاوی ص۲۰۸ ج۱ میں امام طحاویؒ جواب دیتے ہیں: ان ابن عمرؓ کان یصلی علی الراحلۃ ویوتر بالارض ویزعم (یقول) ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یفعل ذٰلک۔ چونکہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ واقعہ

وفات نبویؐ کے بعد کا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آخر میں آپؐ وتر راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے۔

دلیل ۳ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا امیر بنا کر بھیجا تو فرمایا: فاعلمهم ان علیهم خمس صلوات۔ الحدیث۔ اگر وتر واجب ہوتے تو الگ ذکر فرماتے۔

جواب یہاں اوقات صلوٰۃ کا ذکر ہے جس کا قرینہ خود اس حدیث میں ہے: فی یوم ولیلۃ۔ اور وتر کا وقت الگ نہیں۔ عشاء والا ہی ہے۔

دلیل ۴ دارقطنی ص۱۷۱ ج۲ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اُمِرتُ بالوتر ولم یعزم علیّ۔

جواب قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ فی اسنادہ عبد اللہ بن محرز وھو ضعیف۔ قال احمدؒ ترك الناس حدیثہ وقال الجوزجانی ھالك وقال الدارقطنی وجماعۃ متروك۔ (التعلیق المغنی ص۱۷۱ ج۲)

دلیل ۵ حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے خشیت ان یکتب علیکم الوتر قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۳ میں اس روایت کا ذکر کرتے ہیں۔

جواب فی سندہ عیسیٰ بن جاریہ وفیہ کلام کما سیجیئ فی باب التراویح۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دلیل ۶ عن علیؓ لیس الوتر بحتم کھیئۃ المکتوبۃ ولکن سنۃ سنھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ رواہ الترمذی ص۶۱ ج۱ وحسنہ والنسائی ص۱۹۱ ج۱ والحاکم ص۳۰ ج۱ وصححہ (سبل السلام ص۳۳۵ ج۱) وقال فی ص۳۳۴ ج۱ والی وجوبہ ذھبت الحنفیۃ وذھب الجمھور الی انہ لیس بواجب مستدلین بحدیث علیؓ الوتر لیس بحتم ... الخ۔

الجواب اس حدیث موقوف میں یہ ہے کہ وتر مکتوبہ اور فرضی نماز کی طرح لازم نہیں ہے تو ہم بھی وتر کو فرض نہیں کہتے واجب کہتے اور لفظ سنت سے اصطلاحی سنّت مراد نہیں بلکہ لغوی مراد ہے۔

دلیل ۷ ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ میں بسندہ عن ابن محیریز ان رجلاً من بنی کنانۃ یدعی المخدجی سمع رجلاً بالشام یدعی ابا محمد رابو محمد ھذا من الانصار لہ صحبۃؓ۔ التعلیق المحمود ص۲۰۱ ج۱) یقول ان الوتر واجب قال المخدجی فرحت الی عبادۃؓ

بن الصامت فاخبرته فقال عبادةؓ کذب ابو محمد سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول خمس صلوات کتبهن اللہ علی العباد فمن جاء بهن لم یضیع منهن شیئًا استخفافًا بحقهن کان له عند اللہ عهد ان یدخله الجنة ومن لم یأت بهن فلیس له عند اللہ عهد ان شآء عذبه وان شآء ادخله الجنة انتهٰی۔ (وکذا فی المؤطا مالک ص۲۳)

الجواب التعلیق المحمود ص۲۰۱ ج۱ میں ہے فقول عبادةؓ کذب ابو محمد معناه اخطأ فی ان الوتر واجب ای فرض کالصلوات الخمسة اذ لا یجوز ان یکذب الصحابی فی شئ من الاخبار عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم۔ انتهٰی۔

وقال الحافظ فی مقدمة فتح الباری ص۲۲۱ قال ابن حبانؒ اهل الحجاز یطلقون کذب فی موضع اخطأ وذکر ابن عبد البر لذلک امثلة کثیرة۔ حضرت ابو محمد الانصاریؓ صحابی ہیں کوئی بھی صحابی حدیث میں جھوٹ نہیں کہتا اس لیے کذب کو اخطأ کے معنی میں لیا گیا ہے۔

یعنی وتر کو صلوات خمسہ کی طرح فرض کہنا خطا ہے باقی وتر پر واجبًا و حق کا لفظ تو حدیث میں وارد ہے۔ کما مرّ۔

البحث الثالث ۳ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وتر تین رکعت ہیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے جن لوگوں نے امام مالکؒ کا مسلک ایک رکعت کہا ہے وہ غلط ہے۔ چنانچہ مؤطا ص۴۲ میں خود لکھتے ہیں۔ مالکؒ عن ابن شہابؒ ان سعدؓ بن ابی وقاص کان یوتر بعد العتمة بواحدة قال مالکؒ ولیس علیٰ هٰذا العمل عندنا ولکن ادنی الوتر ثلاث۔ امام ابن دقیق العیدؒ لکھتے ہیں: وخاص مذهب مالکؒ انه لا یوتر برکعة واحدة فردة هٰکذا من غیر حاجة۔ (احکام الاحکام ص۹۵ ج۱)۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک مختلف اقوال میں نقل کیا گیا ہے۔ امام شمس الدین بن قدامہؒ شرح مقنع للکبیر ص۳۱۷ ج۱ میں فرماتے ہیں: قال احمدؒ الاحادیث التی جآءت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم اوتر برکعة کانت قبلها صلوٰة متقدمة ومثله فی المغنی ص۸۰ ج۱ (یعنی تنہا ایک نہیں بلکہ اس سے قبل نماز ہوتی تھی) اور قاضی ابو یعلی الحنبلیؒ طبقات الحنابلہ ص۶۵ میں لکھتے ہیں: قال احمد الوتر رکعة اذا کان قبلها تطوع (غیر

فریضہ پر لفظ تطوع بولا جاتا ہے۔)

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۵۴ ج۱، مسلم ص۲۵۴ ج۱ اور ابوعوانہ ص۳۲۷ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے جس میں انھوں نے آپؐ کی صلوٰۃ تہجد بیان کی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے: ثم یصلی ثلاثا۔

دلیل ۲ مسلم ص۲۶۱ ج۱ اور ابوعوانہ ص۳۲۱ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں ثم اوتر (رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) بثلاث رکعات۔

دلیل ۳ مستدرک ص۳۰۵ ج۱، ترمذی ص۶۱ ج۱ اور مسند احمد ص۲۹۹ ج۱، ص۳۰۰، ص۳۱۶ وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: کان رسول اللہ یقرأ فی الوتر (مسند احمد کے لفظ ہیں کان یوتر بثلاث) بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى وَقُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ وقُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ فِیْ رکعۃ رکعۃ۔ علامہ الرافعیؒ تخریج احیاء العلوم ص۲۰۷ ج۲ میں لکھتے ہیں بسند صحیح اور علامہ نیمویؒ آثار السنن ص۱۶۲ میں لکھتے ہیں: اسنادہ حسن۔

دلیل ۴ اسی مضمون کی روایت حضرت ابی بن کعبؓ سے بھی ہے۔ چنانچہ ترمذی ص۶۱ ج۱، طیالسی ص۷۴، ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ اور نسائی ص۱۹۱ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے۔ آثار السنن ص۱۶۲ میں ہے: اسنادہ صحیح۔ نواب صدیق حسن خانؒ ہدایۃ السائل ص۲۵۶ میں لکھتے ہیں واما وتر سہ رکعت پس در حدیث ابی بن کعب است ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقرأ فی الوتر بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى وفی الرکعۃ الثانیۃ قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ وفی الثالثۃ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ الیٰ ان قال رواہ النسائی ورجال اسنادہ ثقات الا عبد العزیز بن خالد وھو مقبول۔ (تہذیب التہذیب ص۳۳۵ ج۶ میں ہے: قال ابوحاتم شیخ اور کسی کی جرح وتعدیل ان پر مذکور نہیں) وقد اخرجہ ایضا احمد فی مسندہ ص۲۹۹ ج۱ وابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ وابن ماجۃ ص۸۳ ج۱ الخ۔

دلیل ۵ مستدرک ص۳۰۵ ج۱ میں روایت ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث یقرأ فی الرکعۃ الاولیٰ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى

وفی الثانیۃ قُلْ یٰاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ وفی الثالثۃ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ، وقُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، وقُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ (یعنی کبھی اخلاص، کبھی الفلق اور کبھی سورۃ النّاس) قال الحاکمؒ صحیح علی شرط الشیخین وقال الذھبیؒ رواتہ ثقات وھو علی شرطھما۔ اور اسی مضمون کی روایت مستدرک ص۵۲/ج۲ میں بھی ہے۔ عن عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر فی الرکعۃ الاولیٰ بسبّح اسم ربّک الاعلیٰ وفی الثانیۃ قُلْ یٰاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ وفی الثالثۃ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ والمعوذتین قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علی شرطھما۔

دلیل ۶ آثار السنن ص۱۶۳ میں حضرت عائشہؓ کی طویل حدیث ہے جس میں یہ بھی ہے: ثم اوتر (ای النبی علیہ السلام) بثلاث لا یفصل بینھن (ای بسلام) وقال رواہ احمد باسناد یعتبر بہ۔

دلیل ۷ طحاوی ص۱۶۸/ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۲۸/ج۳ میں حضرت عبداللہ بن قیس کی روایت ہے قال سألت عائشۃؓ بکم کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوتر قالت کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث۔ الحدیث۔ اس میں تہجد پر بھی مجازاً وتر کا اطلاق کیا گیا ہے۔

دلیل ۸ عن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث۔ مسند احمد ص۸۹/ج۱

دلیل ۹ مصنف ابن ابی شیبۃ طبع ملتان ص۱۴۱/ج۲ میں روایت ہے: ان عمرؓ بن الخطاب دفن ابابکرؓ لیلاً ثم دخل المسجد فاوتر بثلاث اور جامع المسانید ص۴۱۲/ج۱ میں ہے: ان عمرؓ بن الخطاب قال ما احب انی ترکت الوتر بثلاث وان لی حمر النعم۔

فائدہ نواب نور الحسنؒ عرف الجادی ص۳۳ میں لکھتے ہیں۔ حدیث ایتار بسہ رکعت ضعیف بلکہ غیر ثابت است بلکہ ازاں نہی آمدہ پس احتیاط در ترک ایتار بسہ رکعت است (لاحول ولا قوۃ الا باللہ) اس کا یہی جواب کافی ہے۔

جو حضرات صرف ایک رکعت وتر کے قائل ہیں وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں آتا ہے : مثلاً ایک مرفوع روایت نصب الرایۃ ص۱۱۲ ج۲ میں ابوداؤد۔ نسائی۔ اور ابن ماجۃ وغیرہ کے حوالہ سے یوں نقل کی ہے الوتر حق واجب علیٰ کل مسلم فمن احبّ ان یوتر بخمس فلیوتر ومن احب ان یوتر بثلاثٍ فلیفعل ومن احب ان یوتر بواحدۃ فلیوتر۔

لیکن ان روایات سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ ان روایات سے صرف ایک ہی رکعت کا ثبوت نہیں بلکہ مطلب ہے کہ بضم رکعۃ واحدۃ پہلے کی دو رکعتیں بھی وتر ہو جائیں گی مسلم ص۲۵۷ ج۱ کی مرفوع روایت میں ہے۔ من صلّی فلیصل مثنیٰ فاذا احسّ ان یصبح سجد سجدۃ فاوترت لہ ما صلّی یعنی دو کیساتھ ایک رکعت اور پڑھے تاکہ وتر ہو جائے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۸۱ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ واستدل بقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکعۃ واحدۃ علی ان فصل الوتر افضل من وصلہ وتعقب بانہ لیس صریحًا فی الفصل فیحتمل ان یرید بقولہ صلی رکعۃ واحدۃ ای مضافۃ الی الرکعتین مِمّا مضیٰ (وقال الطحاوی ص۱۲۰ ج۱) ویحتمل ان یکون رکعۃ مع شفع قد تقدمھا وذٰلک کلہ وتر فتکون تلک الرکعۃ توتر الشفع المقدم لھا) اور تلخیص الحبیر ص۱۱۶ میں لکھتے ہیں ء قولہ (الرافعی الشافعیؒ) واظب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی الوتر برکعۃ واحدۃ فالمواظبۃ ردّھا ابن الصلاح وقال لانعلم فی روایات الوتر مع کثرتھا انہ علیہ السلام اوتر بواحدۃ فحسب۔ نسائی ص۱۹۲ ج۱ کی روایت میں ومن شآء اوتر بواحدۃ کے بعد یہ زیادت بھی ہے ومن شآء اومیٰ ایماءً یعنی جو چاہے تو صرف اشارہ ہی کرے وتر ادا ہو جائیں گے مگر صد افسوس ہے کہ غیر مقلدین نہ تو اس پر عمل کرتے ہیں اور نہ ہی اس جملہ کے بیان کرنے کی زحمت ہی گوارا کرتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۰۱ میں فرماتے ہیں: قال القاضی ابو الطیب الشافعی بان الرکعۃ الواحدۃ مکروھۃ [1]

البحث الرابع | امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وتروں کی تین رکعتیں ایک سلام اور دو

---

[1] اخرج ابن عبد البر فی التمھید قال حدثنا عبد اللہ بن محمد بن یوسف ثنا احمد بن محمد بن اسمٰعیل بن الفرج ثنا ابی ثنا الحسن بن سلیمان قبطیۃ ثنا عثمان بن محمد بن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمٰن ثنا عبد العزیز ثنا ابن محمد الدراوردی عن عمر بن یحییٰ عن

تشہدوں کے ساتھ ہیں۔ امام مالکؒ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وتروں کی تین رکعت اکٹھی پڑھنی ہوں تو ایک ہی تشہد سے پڑھے۔ ورنہ دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر لے، پھر ایک رکعت علیحدہ پڑھے: کما ثبت عن ابن عمرؓ و سعد بن ابی وقاصؓ و معاویہؓ۔

ایک سلام کے بارے میں امام صاحبؒ کے دلائل، دلیل ۱ سنن الکبریٰ ص۳۱ ج۳ میں روایت ہے۔ عن عائشۃؓ قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يسلم في ركعتي الوتر۔ یہ روایت طحاوی ص۱۳۷ ج۱ میں بھی ہے۔ نیمویؒ آثار السنن ص۱۲۲ میں لکھتے ہیں: رواه النسائی ص۱۹۱ ج۱ واخرون واسناده صحیح۔

دلیل ۲ اور نسائیؒ ص۱۹۱ ج۱ کی روایت میں عن ابیؓ بن کعب یہ لفظ ہیں ولا یسلم الا فی اٰخرھن۔

دلیل ۳ مستدرک ص۳۰۴ ج۱ میں ہے: عن سعدؒ بن ہشامؒ عن عائشۃؓ قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن وهذا وتر امير المومنين عمرؓ بن الخطاب وعنه اخذ اهل المدينة۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۲۶ ج۳ میں لکھتے ہیں: وذكر صاحب التمهيد (ابن عبد البرؒ) جماعة من الصحابة روى عنهم الوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن منهم عمر وابن مسعود وزيد وابیؓ وانس... الخ رضي الله تعالى عنهم كلهم اجمعين۔

دلیل ۴ مستدرک ص۳۰۴ ج۱ عن عائشۃؓ قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يسلم في الركعتين الاوليين من الوتر قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحيح على شرطهما۔

دلیل ۵ العرف الشذی ص۲۱ میں ایک حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: انی وجدت متنہٗ فی تاریخ ابن العساکر وھو ان الوتر ثلاث بسلام ورجال السند ثقات الامیمون ابو عبد اللہ لم اعلم حالہ الا انہ ادرجہ ابن

حبانؒ فی کتاب الثقات وقال السیوطیؒ فی جمع الجوامع اسنادہ حسن۔

وتروں میں دو تشہدوں کے متعلق ثبوت کا طریق ۱ ان عمومی روایات سے استدلال ہے جن میں ہر دو رکعتوں کے بعد ضابطے اور قاعدے کے طور پر تشہد کا ذکر ہے۔ مثلاً ایک روایت ابوعوانہ ص۲۲۲ ج۲ اور مسلم ص۱۹۴ ج۱ میں یوں ہے: عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول فی کل رکعتین التحیۃ۔ الحدیث۔ گویا ضابطہ بیان فرمایا کہ ہر دو رکعتوں کے بعد آپ التحیات پڑھتے تھے اور ترمذی ص۵۰ ج۱ میں یہ روایت ہے: قال رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ تشہد فی کل رکعتین وتخشع۔ الحدیث۔ تو ان روایات میں ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ ہر دو رکعتوں کے بعد تشہد ہے۔ اس قاعدے کے رُو سے وتروں کے بعد بھی تشہد اور التحیات ہوگا۔

طریق ۲ مسلم ص۲۵۶ ج۱، سنن الکبریٰ ص۳۰ ج۳، نسائی ص۱۹۳ ج۱ اور موارد الظمآن ص۱۶۳ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: واللفظ لمسلم جس میں یہ الفاظ بھی ہیں: ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنۃ فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینہض ولا یسلم ثم یقوم فیصلی التاسعۃ ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم۔ الحدیث۔ کہ آپؐ نو رکعتیں پڑھتے

تھے ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرتے لیکن ساتویں، آٹھویں اور نویں رکعت میں یعنی جب وتر پڑھتے تو آٹھویں رکعت کے بعد التحیات تو پڑھتے لیکن سلام نہ پھیرتے اور راوی نے آٹھویں رکعت کے بعد خصوصیت سے قعود کا ذکر کیا ہے کہ یہ عام قعدوں سے جدا ہے ان میں سلام تھا اور اس میں نہیں چنانچہ حضرت عائشہؓ ہی کی حدیث میں ہے کہ یسلم بین (وفی نسخۃ من) کل رکعتین الخ (مسلم ج۱ ص۲۵۴) اور سنن الکبریٰ ج۳ ص۲۸، کی روایت میں ست رکعات ہیں، یعنی چھ رکعتوں میں ہر دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرتے اور ابن عباسؓ کی روایت جو نسائی ج۱ ص۱۹۱، اور مسند احمد ج۱ ص۳۵۰ میں یوں آتی ہے: واللفظ للنسائی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قام من اللیل فاستن ثم صلی رکعتین ثم نام ثم قام فاستن ثم توضا فصلیٰ رکعتین حتیٰ صلیٰ ستا ثم اوتر بثلاث، (الحدیث) علامہ ابن حزم محلیٰ

ج ۳، ص ۴۷ میں لکھتے ہیں۔ (الوجه) الثانی عشر ان یصلی ثلاث رکعات یجلس فی الثانیة ثم یقوم بدون تسلیم ویأتی بثالثة ثم یجلس ویتشهد ویسلم کصلوٰة المغرب وهو اختیار ابی حنیفةؒ. پھر اسکی دلیل میں یہ روایت پیش کی عن عائشةؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر ودلیلهٗ حدیث عائشةؓ ...... بعض کم فہم اس استدلال کو معنوی تحریف کہتے ہیں جو ان کی انتہائی غباوت ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ۱

قیام اللیل لمحمدؒ بن نصر المروزیؒ ص ۱۲۵ موارد الظمآن ص ۱۷۶، دارقطنی ص ۱۷۳/۱، مستدرک ص ۳۰۴/۱ اور سنن الکبریٰ ص ۳۱/۳ میں ہے: عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لا توتروا بثلاث اوتروا بخمس او سبع لا تشبهوا بصلوٰة المغرب۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۴۸۱/۲ میں فرماتے ہیں کہ چونکہ صلوٰۃ المغرب میں دو تشہد ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ تشہد ایک ہی ہو۔

الجواب ۱ اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہو کہ تین رکعت وتر نہ پڑھے جائیں اور یا تشہد ایک ہی ہو تو یہ سابقہ پیش کردہ صحیح روایات کے خلاف ہوگا اسلیے یہ مطلب ہرگز نہیں۔

الجواب ۲ اس میں تشہد وعدم تشہد کا ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں اور صلوٰۃ المغرب سے عدم مشابہت کا یہ معنی ہے کہ تین رکعتوں پر اکتفاء نہ ہو، وتروں سے پہلے اور بعد میں نوافل ہوں۔ (وقال الطحاویؒ ص ۱۴۳/۱ فقد یحتمل ان یکون کره افراد الوتر علی معنیٰ ما ذکرنا... الخ) اور قرینہ اسی حدیث میں ہے: بخمس او سبع۔ تو دارومدار بیان عدد پر ہے نہ کہ تشہد پر۔ مولانا بدر عالمؒ حاشیہ فیض الباری ص ۳۷۱/۲ میں لکھتے ہیں: لان الحدیث لم یرد فی مسئلة التشهد اصلاً بل فی بیان العدد ولیس فیه الا النهی عن الاقتصار علی الثلاث۔

دلیل ۲

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جو مستدرک اور سنن الکبریٰ کی طرف منسوب ہے کان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یوتر بثلاث لا یقعد الا فی اٰخرهن او کما قالت۔

الجواب یہ روایت مستدرک ص ۳۰۴/۱ اور سنن الکبریٰ ص ۳۱/۳ میں ہے۔ الفاظ یہ ہیں: لا یسلم

الافی آخرھن ، لا یقعد کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایسے ہی نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۱۸۔ البنایہ شرح الھدایۃ ج ۱، ص ۸۳۳۔ الدرایۃ ص ۱۱۴۔ فتح القدیر ج ۲ ص ۳۰۳۔ عقود الجواہر المنیفہ ج ۱ ص ۶۱۔ عمدۃ القاری ج ۳، ص ۴۰۴ میں بحوالہ مستدرک اور سنن الکبریٰ ہر جگہ لا یسلم کے لفظ ہیں امام حسن بصریؒ فرماتے ہیں اجمع المسلمون علیٰ ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرھن ۔ (ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۲۹۴)

فائدہ ۱: جو دعائے قنوت ہم پڑھتے ہیں یہ سنن الکبریٰ ص ۲۱۰ ج ۲، تلخیص الحبیر ص ۱۲۰، المدونۃ الکبریٰ ص ۱ ج ۱، طحاوی ص ۱۲۲ ج ۱، کنز العمال ص ۱۹۸ ج ۴، اتقان ص ۱۶۹ ج ۱، کتاب الاعتبار ص ۹۸ میں ہے۔

فائدہ ۲: قنوت کے وقت رفع یدین کا ثبوت جزء رفع الیدین للبخاری ص ۲۸ میں ہے: عن الاسود عن عبد اللہؓ بن مسعود انہ کان یقرأ فی اٰخر رکعۃ من الوتر قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ثم یرفع یدیہ فیقنت قبل الرکوع واسنادہ صحیح اور سنن الکبریٰ ص ۴۱ ج ۳ میں ہے ولفظہ یرفع یدیہ فی القنوت الیٰ ثدییہ انتہی ۔ حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص ۱۱۲ ج ۴ میں لکھتے ہیں۔ دلیلہ ابن مسعودؓ کان یقنت فی الوتر اذا فرغ من القراءۃ کبر و رفع یدیہ ثم یقنت اور سنن الکبریٰ ص ۴۱ ج ۳ میں ہے: ابوھریرۃؓ یرفع یدیہ فی قنوتہ فی شھر رمضان ۔ وفیہ ابو قلابۃ (عبد اللہؓ بن زید الجرمیؒ) یرفع یدیہ فی قنوتہ جزء رفع الیدین ص ۲۸ اور ازالۃ الخفاء ص ۹۴ ج ۲ میں ہے کہ عمر فاروقؓ یرفع یدیہ فی القنوت ۔ التعلیق الحسن ص ۵۸ ج ۲ میں حضرت ابوھریرۃؓ سے اور تلخیص الحبیر ص ۹۶ میں حضرت انسؓ سے رفع یدین کا ثبوت ہے۔ طحاوی ص ۳۳۲ ج ۱ میں ہے قال ابراھیم النخعیؒ ترفع الایدی فی سبع مواطن فی افتتاح الصلوٰۃ وفی التکبیر للقنوت فی الوتر الخ ومثلہ فی کتاب الاٰثار لابی یوسف ص ۲۱ اور علامہ زیلعی نصب الرایہ ص ۳۹۱ ج ۱ میں فرماتے ہیں کہ جن مقامات میں تواتر سے رفع یدین ثابت ہے ان میں وتر بھی ہیں۔

وتروں کے بعد دو رکعتوں کا ثبوت: سفر السعادۃ ص ۱۰۳ علی ہامش کشف الغمۃ میں ہے۔ فصل ثبت بروایات صحیحۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین ففی صحیح مسلم (ص ۲۵۶) ۔ عن عائشۃؓ انہ کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ یصلی ثمان رکعات

ثم یوتر ثم یصلّی رکعتین وھو جالس۔ الیٰ ان قال۔ وفی مسند الامام احمد (وابن ماجۃ ص۸۵) روی عن ام سلمۃؓ انہا قالت کان علیہ السّلام یصلّی بعد الوتر رکعتین خفیفتین وھو جالس وابو امامۃؓ یروی کان رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلّی رکعتین بعد الوتر وھو جالس یقرأ فیھما اِذَا زُلْزِلَت وقُلْ یٰاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ وروی ھٰذا المعنیٰ ایضًا جماعۃ من الصحابۃ غیر من ذکرنا الخ ترمذی ص۶۲ج۱ میں حضرت ام سلمۃؓ کی روایت بیان کر کے آگے لکھا ہے۔ وقد روی نحو ھٰذا عن ابی امامۃ وعائشۃؓ وغیر واحد عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وعن عائشۃؓ قالت صلی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العشآء ثم صلی ثمانی رکعات ورکعتین جالسًا ورکعتین بین النداءین (ای الاذان والاقامۃ) ولم یکن یدعھما ابدًا۔ انتھی۔ (بخاری ص۱۵۵ج۱) وفی النسائی ص۱۹۳ج۱ ویصلی رکعتین وھو جالس۔ وفی الدار قطنی ص۱۷۷ج۱ عن ام سلمۃؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یصلی رکعتین خفیفتین بعد الوتر زاد لہ جالسًا وھو جالس وعن ثوبانؓ مولیٰ رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال کنا مع رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی سفر فقال ان السفر جھد وثقل فاذا اوتر احدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والّا کانتا لہ۔ وفی زاد المعاد ص۶۴ج۱ الرکعتان اللتان کان یصلیھما احیانًا بعد وترہ تارۃً جالسًا وتارۃً قائمًا مع قولہ اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا فان ھاتین الرکعتین لا تنافی الامر کما ان المغرب وتر النھار وصلوٰۃ السنۃ شفعًا بعدھا لا یخرجھا عن کونھا وتر النھار.... الخ۔

بَاب مَا جَاءَ فِیْ وَقْتِ الْجُمُعَۃِ ص۶۶

جمہور اہلِ اسلام فرماتے ہیں کہ جمعہ زوال سے قبل جائز نہیں۔ امام احمدؒ سے روایت ہے کہ اگر زوال سے پہلے بھی پڑھ لیا جائے تو پھر بھی جائز ہے اس پر قضا نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۸۳ج۱ میں لکھتے ہیں: قال مالکؒ وابو حنیفۃؒ والشافعیؒ و جماھیر العلمآءؒ من الصحابۃؓ والتابعینؒ ومن بعدھمؒ لا تجوز الجمعۃ الا بعد زوال الشمس۔ اور مشہور فقیہ علامہ حلبیؒ کبیری ص۵۰۳ میں لکھتے ہیں: وھو المتوارث من لدن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ یومنا ھٰذا وھو قول الجمھور من الصحابۃؓ والتابعینؒ فمن بعدھم۔ امام شافعیؒ

کتاب الام ص۱۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: لا اختلاف عند احد لقیته ان لاتصلی الجمعة حتی تزول الشمس۔ امام شعرانیؒ میزان الکبریٰ ص۲۴۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: قول الائمة الثلاثة انه لاتصح الجمعة الا فی وقت الظهر۔ امام ترمذیؒ ص۶۶ میں لکھتے ہیں: وقال احمدؒ ومن صلاها قبل الزوال فانه لم یر علیه اعادةً۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۲۳ ج۱ اور ترمذی ص۶۶ ج۱ میں روایت ہے عن انسؓ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری[1] ص۴۹ پ۴ میں لکھتے ہیں: فیه اشعار بمواظبة النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم علی صلوٰة الجمعة اذا زالت الشمس۔

دلیل ۲ مسلم ص۲۸۳ ج۱ میں ہے: عن سلمة بن الاکوع قال کنا نجمع مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا زالت الشمس۔

دلیل ۳ تلخیص الحبیر ص۱۳۴ میں ہے: عن جابرؓ کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا زالت الشمس صلی الجمعة قال الحافظ اسناده حسن۔

امام احمدؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۲۸ ج۱ اور ترمذی ص۶۹ ج۱ میں ہے: واللفظ للترمذی عن سهل بن سعد ماکنا نتغدّی فی عهد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ولا نقیل الّا بعد الجمعة۔ غدا دوپہر کا کھانا اور قیلولہ دوپہر کا سونا تو اس سے پتہ چلا کہ جمعہ قبل از زوال بھی درست ہے۔

جواب امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۸۳ ج۱ میں لکھتے ہیں: انهم کانوا یؤخرون الغداءَ والقیلولة فی هذا الیوم الی ما بعد صلوٰة الجمعة لانهم نُدِبوا الی التبکیر الیها فلو اشتغلوا بشیء من ذلك قبلها خافوا فوتها او فوت التبکیر الیها۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۴۹ پ۴ میں لکھتے ہیں: انهم کانوا

---

[1] فتح الباری اگر اس کا صفحہ پارہ ــــ کے ساتھ ہو تو پھر طبع ہند مراد ہوگی اور جلد ــــ کے ساتھ ہو تو طبع مصر ہوگی۔

یبتدؤن بالصّلوٰۃ قبل القیلولۃ بخلاف ما جرت بہ عادتھم فی صلوٰۃ الظھر فی الحرّ فانھم کانوا یقیلون ثم یصلّون۔ اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۱۹۹ ج ۶ میں لکھتے ہیں: انہ کان یؤخر النوم للقائلۃ الیٰ ما بعد الزوال لاشتغالہ بالتھیئۃ الیٰ الجمعۃ من الغسل والتنظیف والتبکیر۔

دلیل ۲ دارقطنی ص ۱۶۹ ج ۱ میں عبدالرحمٰن بن سیدان السلمیؒ سے روایت ہے: قال شھدت یوم الجمعۃ مع ابی بکرؓ وکانت صلوٰتہ وخطبتہ قبل نصف النھار ثم شھدت مع عمرؓ فکانت صلوٰتہ وخطبتہ الیٰ ان انتصف النھار... الخ۔

الجواب علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص ۱۹۶ ج ۲ میں لکھتے ہیں: ھو حدیث ضعیف قال النوویؒ فی الخلاصۃ اتفقوا علیٰ ضعف ابن سیدانؒ۔

مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۳۶۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں: والظاھر المعول علیہ ھو ما ذھب الیہ الجمھور من انہ لا تجوز الجمعۃ الا بعد زوال الشمس واما ما ذھب الیہ بعضھم من انھا تجوز قبل الزوال فلیس فیہ حدیث صحیح صریح۔

باب ما جاء فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب ص ۶۷

قولہ بینما النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعۃ اذ جاء رجل فقال النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم أصلّیت؟ قال لا۔ قال قم فارکع

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام جمعہ کا خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت نماز پڑھنی جائز نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص ۲۸۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں: وقال مالکؒ واللیث وابوحنیفۃ والثوری وجمھور السلف من الصحابۃ والتابعین لا یصلیھما وھو مروی عن عمر وعثمان وعلی

رضی اللہ عنہم وحجتہم الامر بالانصات للامام ... الخ اور فتح الملہم ص۴۱۵ ج۲ میں ابن سیرینؒ، شریحؒ، نخعیؒ، قتادہؒ اور زہریؒ کا بھی یہی قول بتایا ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت دو رکعت جائز ہیں۔

امام صاحبؒ و من وافقہ کی دلیل ۱
بخاری ص۱۲۱ ج۱، مسلم ص۲۸۳ ج۱ اور موارد الظمآن ص۱۴۸ میں ہے: واللفظ للبخاری یصلی ماکتب لہ ثم ینصت اذا تکلم الامام۔ الحدیث۔ اور موارد الظمآن میں یہ لفظ ہیں: ثم رکع ماشاء اللہ ان یرکع ثم انصت اذا خرج امامہ۔ اس صحیح روایت سے پتہ چلا کہ امام کے خطبہ سے پہلے تو نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اذا تکلم الامام کے بعد گنجائش نہیں ہے۔

دلیل ۲
مجمع الزوائد ص۱۷۱ ج۲ میں روایت ہے: عن نبیشۃ الھذلی کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: فان لم یجد الامام خرج صلی ما بدا لہ وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت۔ الحدیث علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیخ احمد وھو ثقۃ۔

امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل
مسلم ص۲۸۷ ج۱ اور ترمذی ص۶۷ ج۱ وغیرہ میں روایت آتی ہے بینما النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعۃ اذ جاء رجل فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أصلیت؟ قال لا، قال: قم فارکع۔ وفی روایۃ مسلم ص۲۸۷ ج۱ یا سلیک قم فارکع رکعتین۔

جواب
جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ آنے والے کا نام سلیک (ابن ھدبۃ و قیل ابن عمرو الغطفانی کذا قال السیوطیؒ فی الزہر الربی علی النسائی ص۲۰۷ ج۱) غطفانی تھا۔ یہ شخص بڑا فقیر اور خستہ حال تھا۔ آپؐ لوگوں سے اس کے لیے چندہ مانگنا چاہتے تھے۔ آپؐ نے اس کو حکم دیا کہ اٹھ کر دو رکعت پڑھ مطلب یہ تھا کہ لوگ اس کی خستہ حالی کو دیکھ لیں اور اس پر صدقہ کریں۔ چنانچہ نسائی ص۱۵۸ ج۱ میں

روایت ہے: جاء رجل یوم الجمعۃ والنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یخطب بھیئۃ بذۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أصلیت ؟ قال: لا۔ قال صل رکعتین وحث الناس علی الصدقۃ۔ الحدیث۔ اور موارد الظمآن ص۱۵۰ کی روایت میں ہے۔ فرمایا ارکع رکعتین ولا تعودن لمثل ھٰذا۔ اور فتح الباری ص۳۲۶ ج۲ میں بحوالہ مسند احمد ہے۔ آپ نے فرمایا: ان ھٰذا الرجل دخل المسجد فی ھیئۃ بذۃ فامرتہ ان یصلی وانا ارجوان یفطن لہ رجل۔ الحدیث تو ان روایات سے پتہ چلا کہ یہ ایک مخصوص واقعہ تھا، ضابطہ اور قاعدہ نہ تھا۔ بعض راویوں نے اس کو ضابطہ کی شکل میں پیش کر دیا ہے اور دارقطنی ص۱۶۹ ج۱ کی روایت میں ہے کہ جب تک وہ نماز پڑھتا رہا آپ نے خطبہ روک دیا: وامسک عن الخطبۃ حتّٰی فرغ من صلٰوتہ اوکان قبل شروعہ فی الخطبۃ وخرّجہ النّسائی فی سننہ الکبریٰ وبوّب علیہ۔ اوکان ذٰلک قبل ان ینسخ الکلام فی الصلٰوۃ فلمّا نسخ فی الصّلٰوۃ نسخ فی الخطبۃ ایضًا لانھا شطر صلٰوۃ الجمعۃ وشرطھا کما صرح الطحاوی ص۱۶۹ ج۱ (راجع ھامش النسائی ص۱۵۷ ج۱ کلہ) وکذا فی مسند ابن ابی شیبۃ عن محمد بن قیس امسک عن الخطبۃ حتّٰی فرغ۔

باب فی الصّلٰوۃ قبل الجمعۃ وبعدھا ص۶۸

اس میں اختلاف ہے کہ جمعہ سے قبل دو رکعت پڑھنی چاہیئے یا چار؟ حافظ ابن ملقنؒ استاذ حافظ ابن حجرؒ اپنی کتاب الکلام علی سنۃ الجمعۃ قبلھا وبعدھا ص۴۵ میں لکھتے ہیں: سنتھا ان یصلّی قبلھا اربعًا وبعدھا اربعًا۔ پھر آگے لکھتے ہیں: قال النووی فی الروضۃ سنۃ الجمعۃ قبلھا وتحصل برکعتین۔ بعض حضرات نے سنن قبل از جمعہ کو بدعت کہا ہے۔ مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۹۹ ج۲ میں لکھتے ہیں: واخذ من مفھوم ھٰذا الحدیث (من کان مصلیًا بعد الجمعۃ فلیصل اربعًا) بعض الشافعیۃ انہ لا سنۃ للجمعۃ قبلھا وابتدع بعضھم فقال الصّلٰوۃ

قبلها بد عنه کیف وقد جاء باسناد جید کما قال الحافظ العراقی انه علیہ الصلوٰۃ والسلام کان یصلی قبلها اربعًا۔ وروی الترمذی فی ملج ۱ ۶۹ ان ابن مسعودؓ کان یصلی قبلها اربعًا وبعدها اربعًا والظاهر انه بتوقیف۔

الحاصل جمعہ سے پہلے چار رکعت سنّت ہیں۔ جمعہ کے بعد کی سنتوں میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ سے چار رکعت اور امام ابو یوسفؒ[1] سے چھ رکعات منقول ہیں۔ فقہ کی عام کتب میں امام صاحبؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے اور مفتیٰ بہ قول امام ابو یوسفؒ کا قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی چھ رکعت کے قائل تھے۔ امام صدر الائمۃ المکیؒ مناقب الامام الاعظم ص ۱ ۳۴۱ میں اپنی سند کے ساتھ لکھتے ہیں: قال ابو اسمٰعیل الفارسی رأیت سفیان ومسعرا وابا حنیفة ومالك بن مغول وزائدة یصلّون بعد الجمعة ستًّا رکعتین واربعًا۔ اور اسی طرح امام کردریؒ نے اپنی کتاب مناقب کردری ص ۱ ۲۴۴ میں لکھا ہے: دو پہلے چار بعد میں۔

احناف کے مفتیٰ بہ قول کی دلیل ۱

ابوداؤد ص ۱ ۱۶۰ اور مستدرک ص ۱ ۲۹۰ میں روایت ہے عن ابن عمرؓ انه اذا کان بمکة فصلّی الجمعة تقدم فصلی رکعتین ثم تقدم فصلّی اربعًا۔ الی قوله فقال کان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یفعل ذلك۔ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح علی شرطهما۔ ومشکوٰۃ ص ۱ ۱۰۵، نیمویؒ آثار السنن ص ۲۴۷ میں لکھتے ہیں: قال العراقیؒ اسناده صحیح۔

---

[1] وعند ابی یوسفؒ السنة بعد الجمعة ست رکعات وهو مروی عن علی رضی الله تعالیٰ عنه والافضل ان یصلی اربعًا ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ (کبیری ص ۳۴۲) یسن عنه ابی یوسفؒ ان یصلی بعد الجمعة ست رکعات لما فی ابی داؤد عن ابن عمرؓ انه اذا کان بمکة فصلی الجمعة تقدم فصلی رکعتین ثم تقدم فصلّی اربعًا واذا کان بالمدینة فصلّی الجمعة رجع الی بیته فصلّی رکعتین ولم یصلّ فی المسجد فقیل له فقال کان رسول الله صلّی الله تعالیٰ علیه وسلم یفعل ذلك فقد اثبت ستًّا بعدها بمکة۔ (شرح النقایة ص ۱ ۱)

دلیل ۲: مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے بحوالہ بذل المجہود ص ۲۰۰ ج ۲ عن علیؓ قال امرنا ان نصلی بعد الجمعۃ ستا۔ اور ترمذی ص ۶۹ ج ۱ میں روایت ہے: وروی عن علیؓ ابن ابی طالب انہ امر ان یصلی بعد الجمعۃ رکعتین ثم اربعا اور آثار السنن ص ۲۴۸ میں ہے۔ فلما جاء علیؓ ابن ابی طالب الی الکوفۃ علمھم ان یصلوا ستا۔ رواہ الطحاوی فی ص ۱۶۶ ج ۱ واسنادہ صحیح۔

دلیل ۳: ترمذی ص ۶۹ ج ۱ میں ہے: وابن عمرؓ بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّی فی المسجد بعد الجمعۃ رکعتین وصلّی بعد رکعتین اربعا۔ (وراجع المستدرک ج ۹ ص ۲۹ ج ۱) وعن عطاءؒ قال رأیت ابن عمرؓ صلی بعد الجمعۃ رکعتین ثم صلّی بعد ذلک اربعا۔ اور طحاوی ص ۱۶۵ ج ۱ میں ہے: ان ابن عمرؓ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعا لا یفصل بینھن بسلام ثم بعد الجمعۃ رکعتین ثم اربعا۔ آثار السنن ص ۲۴۷ میں ہے: اسنادہ صحیح۔ العرف الشذی ص ۱۹۷ میں ہے: سندہ صحیح۔

احناف کے دوسرے قول چار رکعت بعد الجمعۃ کی دلیل ۱

مسلم ص ۲۸۸ ج ۱ ومشکوۃ ص ۱۰۴ ج ۱ ونسائی ص ۱۶۰ ج ۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا اربعا۔

دلیل ۲: موارد الظمآن ص ۱۵۲ میں ہے: اذا صلّی احدکم الجمعۃ فلیصل بعد الجمعۃ اربعا فان کان لہ شغل فرکعتین فی المسجد ورکعتین فی البیت۔ اوکما قال۔

قائلین رکعتین کی دلیل

ترمذی ص ۶۹ ج ۱ کی یہ روایت: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی بعد الجمعۃ رکعتین فی بیتہ۔ وفی الجامع الصغیر ص ۱۱۵ ج ۲ وکان لا یصلّی بعد الجمعۃ حتّی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیتہ: مالک ق۔د۔ن عن ابن عمرؓ صحیح۔ رواہ مالکؒ

صفحہ ۵۵
فی المؤطا ولفظه وكان لا يصلى بعد الجمعة حتّى ينصرف فيركع ركعتين۔

الجواب آپؐ نے محض رکعتین پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ ترمذی کی روایت میں فی بیتہ کے لفظ ہیں اور موارد الظمآن صفحہ ۱۵۲ میں یہ الفاظ ہیں: ثم صلى ركعتين بعد الجمعة فی المسجد یعنی دو مسجد میں اور دو گھر میں پڑھیں، محض دو پر اکتفا نہیں کیا۔ علاوہ ازیں اگر دو بھی ہوں تو دو آپؐ کے عمل سے اور چار آپؐ کے قول سے ثابت ہو کر چھ ہو گئیں۔

باب فيمن يدرك من الجمعة ركعة

صفحہ ۹۹

قال ابوحنيفةؒ وابو يوسفؒ من ادرك تشهد الجمعة فقد ادركها وتمسكوا بحديث ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا۔

باقی ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک رکعت پالی تو بنا جمعہ کی کرے تشہد میں ملا تو بنا ظہر کی کرے۔ ان کا استدلال نسائی صفحہ ۶۵ ج ۱ کی اس روایت سے ہے: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من ادرك من الجمعة او غيرها ركعة فقد ادركها اور نسائی صفحہ ۱۶۰ ج ۱ کی یہ روایت ہے: عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من ادرك من صلوٰة الجمعة ركعة فقد ادرك۔

الجواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تشہد میں شریک ہونے والے کی نماز کی نفی نہیں ہوتی۔ اوجز المسالک صفحہ ۳۴۳ ج ۱ میں حضرت ابن مسعودؓ سے ہے: قال من ادرك التشهد فقد ادرك الصّلوٰة اور صفحہ ۳۴۴ ج ۱ میں ہے: قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما ادركتم فصلّوا وما فاتكم فاتموا حديث مشهور والفائت هو الجمعة دون الظهر فتامل وروى عن معاذ بن جبل قال اذا دخل فی صلوٰة الجمعة قبل التسليم وهو جالس فقد ادرك الجمعة۔

فائدة، البحث فی الجمعة فی القریٰ

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ درست نہیں۔ بڑی بستیاں جو شہر و قصبہ کے حکم میں ہوں، ان میں درست ہے۔ علماء احناف کا آپس میں قدیماً وحدیثاً تعیینِ مصر میں اختلاف ہے۔ اور خود ہمارے اکابر علماء دیوبند کا بھی اس میں اختلاف ہے۔ حضرت تھانویؒ مع الخلفاء فرماتے ہیں کہ دیگر شرائط کے علاوہ مردم شماری کے لحاظ سے کم وبیش تین ہزار کی آبادی ہو۔ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ آبادی تو ڈیڑھ (۱½) ہزار ہو اور ضروریاتِ زندگی پائی جاتی ہوں مثلاً ڈاک خانہ، بچوں کا سکول آٹا پیسنے کی مشین، ضروری سودے کی دکانیں، موچی، کمہار، بڑھئی، لوہار، دھوبی وغیرہ موجود ہوں اور ایک سے زائد مسجدیں ہوں تو عندالاحناف جمعہ درست ہے۔ (وعمل الشیخ علی فتوٰی المفتی کفایت اللہ صاحب)۔ امام شافعیؒ وامام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مصر و قریہ میں جمعہ درست ہے لیکن امام شافعیؒ کی اپنی عبارت اس کی تصدیق نہیں کرتی۔ امام شافعیؒ کتاب الام ص۲۱۲/۱ میں فرماتے ہیں: قال الشافعیؒ اذا کان یوم الفطر یوم الجمعة صلی الامام العید حین تحل الصلوٰة ثم اذن لمن حضره من غیر اهل المصر ان ینصرفوا ان شاءوا الی اهلیهم ولا یعودون الی الجمعة والاختیار لهم ان یقیموا حتّٰی یجمعوا او یعودوا بعد انصرافهم ان قدروا حتّٰی یجمعوا وان لم یفعلوا فلا حرج ان شاء الله تعالٰی قال الشافعیؒ لا یجوز لاحد من اهل المصر ان یدعوا ان یجمعوا الا من عذر یجوز لهم به ترك الجمعة وان كان یوم العید قال الشافعیؒ وهٰكذا ان كان یوم الاضحیٰ لا یختلف اذا كان ببلد یجمع فیه الجمعة ویصلّی ولا یصلّی اهل منًی الاضحیٰ ولا الجمعة لانها لیست بمصر انتهٰی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی جمعہ کے لیے مصر شرط ہے۔

امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ درست ہے۔ غیر مقلدین کا

بھی اسی پر عمل ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ارشاد باری تعالیٰ ہے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ اس میں وَذَرُوا الْبَيْعَ کے الفاظ چاہتے ہیں کہ جمعہ اس جگہ ہو جہاں خرید و فروخت کا معاملہ ہو جسکو چھوڑ کر آنا پڑے۔

دلیل ۲ نبی علیہ السلام نے ۸ھ میں جب مکہ مکرمہ فتح کیا اور سارا عرب آپ کے زیر اثر آگیا اور اسی سال بحرین فتح ہوا۔ (بحرین مدینہ سے بہت دُور شمال مشرق میں خلیج فارس کے کنارے پر ایک ریگستانی علاقہ ہے یہ حکومت ایران کے تحت تھا اور اس میں متعدد عرب قبائل بھی آباد تھے مثلاً بنو عبد القیس، بکر بن وائل اور تمیم۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد میں حکومت ایران کی طرف سے وہاں ایک سردار مقرر تھا جس کا نام منذر بن ساوی تھا نبی علیہ السلام کی دعوت پر وہ اور بحرین کے صدر مقام ہجر کا گورنر مرزبان مسلمان ہو گئے تھے یہ واقعہ ۸ھ کا ہے (مسلک صدیق اکبر ص ۲۲۳ از مولانا سعید احمد اکبر آبادیؒ بحوالہ فتوح البلدان بلاذریؒ ص ۸۵) اور ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ الکامل ص ۲۳۰ ج ۲ میں اور طبری نے اپنی تاریخ ص ۲۹ ج ۳ میں بھی اس کی تصریح کی ہے کہ یہ ۸ھ کا واقعہ ہے اور ان کتابوں میں لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جس کے ہاتھ یہ دعوت نامہ بھیجا تھا وہ حضرت علاءؓ بن الحضرمیؓ تھے) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جو بخاری ص ۱۲۲ ج ۱ اور ابو داؤد ص ۱۵۳ ج ۱ میں ہے: قال ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فی مسجد عبد القیس فی جُواثی من البحرین اور تیسرا جمعہ مکہ میں ہوا۔ گویا ۹ھ تک تین جمعہ ہی ہوتے تھے۔ مسجد نبوی، مکہ مکرمہ، جُواثی۔ اگر ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ ہوتا تو کئی جگہوں پر جمعہ ہوتا۔

دلیل ۳ حضرت عمرؓ نے چھتیس ۳۶ ہزار شہر اور قلعے فتح کیے اور جمعہ صرف نو سو ۹۰۰ مقامات پر جاری فرمایا اگر ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ جائز ہوتا تو جمعہ ہزاروں جگہ ہوتا حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ ازالۃ الخفاء ص ۶۵ ج ۲ میں لکھتے ہیں: در زمان خلافت وے (حضرت عمرؓ) سی و شش ہزار شہر با توابع آں مفتوح شد و چہار ہزار مسجد ساختہ گشت و نُہ صد ۹۰۰ منبر

برجنوب محاریب جوامع بجہت خطبہ جمعہ بنا کردند۔

دلیل ۴ سنن الکبریٰ ص۱۷۹ ج۳، مشکل الآثار للطحاوی ص۵۴ ج۲ اور محلی ابن حزمؒ ص۵۳ ج۵ میں روایت ہے: عن علیؓ قال لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ وقال ابن حزمؒ قد صح عن علیؓ اور بخاری ص۱۲۲ ج۱ حاشیہ ۸ میں اس حدیث کے متعلق ہے بسندٍ صحیح۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن حکماً مرفوع ہے۔ نیل الاوطار ص۲۳۴ ج۳ میں ہے: عن علیؓ علیہ السّلام لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع اخرجہ ابو عبید باسناد صحیح الیہ موقوفا ومعناہ لا صلوٰۃ جمعۃ ولا صلوٰۃ عید اھ۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل ۱ قول باری عزّ وجلّ ہے: اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ۔ کہتے ہیں کہ اس میں شہر وقریہ کی کوئی قید نہیں مطلق ہے لہٰذا جمعہ ہر جگہ ہے۔

الجواب آگے وَذَرُوا الْبَیْعَ کا جملہ اس کا قرینہ ہے کہ یہ مطلق نہیں بلکہ اس سے ایسی جگہ مراد ہے جہاں خرید وفروخت ہوتی ہو۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص۱۵۳ ج۱ میں روایت ہے: اوّل جمعۃ جمعت بعد جمعۃ فی مسجد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بجواثی قریۃ من قری البحرین۔ اوکما قال۔ کہتے ہیں کہ قریہ میں جمعہ ادا ہوا۔

جواب ۱ لفظ قریہ راوی کی تفسیر ہے۔ کیونکہ یہی روایت بخاری ص۱۲۲ ج۱ میں ہے۔ اس میں یہ لفظ نہیں۔ اور ص۶۲۷ ج۲ میں ہے۔ اس میں یہ لفظ ہیں: یعنی قریۃ من قری البحرین اور ابوداؤد ص۱۵۳ ج۱ میں ہے: قال عثمان (راوی) قریۃ من قری عبد القیس۔

جواب ۲ لفظ قریہ مصر پر بھی بولا جاتا ہے۔ قرآن پاک میں ہے: اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ (پ۵) مراد اس سے مکہ ہے۔ دوسری جگہ ہے: وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا۔ (پ۱۳) مراد اس سے مصر ہے۔ تیسری جگہ ہے: لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ (پ۲۵)

مراد اس سے مکہ و طائف ہیں۔

جواب ۳ | زمخشری کشاف ص۱۷۰ ج۳ میں لکھتے ہیں: والعرب تسمّی المدینة قریة اور قاموس ص۱۷۷ ج۴ میں ہے: القریة المصر الجامع اور تاج العروس ص۲۹۰ ج۱۰ میں ہے: وتقع علی المدن وغیرها اور کفایة المتحفظ ص۸ میں ہے: ویقع علی المدن وغیرها۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۱۷۹ ج۳ میں لکھتے ہیں: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الجمعة واجبة علی کل قریة وان لم یکن فیها الا اربعة یعنی بالقریٰ المدائن۔ امام بیہقیؒ نے بھی قریٰ کو امصار تسلیم کیا ہے۔

جواب ۴ | جواثی تجارتی منڈی اور فوجی چھاؤنی تھی۔ علامہ الماردینی الجوہر النقی ص۱۷۸ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ وہ ایک بڑی منڈی تھی۔ صراح ص۲۳ میں ہے جواثی نام ہے: حصن بیحرین۔ اسی طرح بلاذریؒ نے فتوح البلدان ص۹۱ میں لکھا ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۳۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وہاں قید خانہ بھی تھا اور اشعار نقل کیے ہیں قعود فی جواثی محاصرینا۔ الخ۔ تو جو مقام تجارتی منڈی، فوجی چھاؤنی، قلعہ ہو اس میں قید خانہ بھی ہو اور جس میں تمام علاماتِ مصر پائی جائیں تو لازماً وہ مصر ہے۔

دلیل ۳ | ابو داؤد ص۱۵۳ ج۱ میں ہے کہ اسعدؓ بن زرارہ نے نقیع الخضمات قریة علی میل من المدینة میں جمعہ قائم کیا۔

الجواب | یہ کارروائی انھوں نے اپنی مرضی سے کی جب کہ ابھی جمعہ فرض بھی نہ ہوا تھا اور نبی علیہ الصلوٰة والسلام تشریف نہ لائے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۹۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: جمع اهل المدینة قبل ان یقدمها رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقبل ان تنزل الجمعة۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ مدینہ کا دور افتادہ محلہ تھا۔

دلیل ۴ | التعلیق المغنی ص۱۶۲ ج۱ میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے حکام کو سرکاری چٹھی لکھی۔ جس میں یہ بھی تھا: ان جمّعوا حیث ما کنتم۔

الجواب | یہ حکم حکام کو تھا جو عادتاً قابلِ قدر بستیوں اور شہروں میں بستے ہیں جہاں

وہ ہوں گے تو جمعہ ہوگا۔ یہ مطلب تو یقیناً نہیں کہ ضرورۃً حاکم کو مثلاً کسی جنگل میں جانا پڑے اور جمعہ کا دن ہو تو وہیں جمعہ شروع کردے۔ ظاہر تو یہی ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے اوثق العریٰ للشیخ گنگوہیؒ اور احسن القریٰ للشیخ الہندؒ کا مطالعہ بہت مفید ہے۔

باب ما جاء فی التکبیر فی العیدین

امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ عیدین میں زائد تکبیریں چھ ہیں۔ پہلی رکعت میں ثناء کے بعد قراۃ فاتحہ سے قبل تین زائد تکبیریں کہے اور ان میں ہاتھ بھی اٹھائے اور دوسری رکعت میں اختتام قراۃ کے بعد رکوع سے قبل تین زائد تکبیریں کہے اور ہاتھ بھی اٹھائے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ بارہ تکبیریں زائد ہیں: فی الرکعۃ الاولیٰ سبعًا قبل القراءۃ وفی الاخرۃ خمسًا قبل القراءۃ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ طحاوی ص۳۳۳ ج۲، ابو داؤد ص۱۶۳ ج۱، مسند احمد ص۴۱۶ ج۴ اور سنن الکبریٰ ص۲۸۹ ج۳ میں روایت ہے: ان سعیدؓ بن العاص دعا ابا موسیٰ الاشعریؓ وحذیفۃؓ بن الیمانؓ فسئلھما کیف کان علیہ السلام یکبر فی الاضحیٰ والفطر فقال ابو موسیٰؓ اربعًا کتکبیرۃ علی الجنائز وصدقہ حذیفۃؓ فقال ابو موسیٰ کنت اکبر لاھل البصرۃ اذا کنت امیرا علیھم الحدیث۔ یعنی ایک تکبیر تحریمہ اور تین زائد حضرت عمرؓ کے دور میں چار تکبیروں پر اجماع ہو گیا تھا (طحاوی ص۲۳۹ ج۱)

اعتراض کہ فی سندہ عبد الرحمٰن بن ثابت بن ثوبان ہے وھو ضعیف۔

الجواب اگرچہ ان میں بعض نے کلام کیا ہے لیکن اس کلام کے سبب انکی حدیث ساقط الاعتبار نہیں۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۹۹ ج۲ میں لکھتے ہیں وثقہ دحیمؒ وابو حاتمؒ وقال ابو داؤدؒ وفیہ سلامۃ وقال ابن معینؒ لیس بہ بأس۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۱۵۰ ج۶ میں فرماتے ہیں: عن دُحَیم ثقۃ یُرمیٰ بالقدر وقال ابوحاتمؒ ثقۃ وھو مستقیم الحدیث وقال صالحؒ بن محمدؒ شامی صدوق۔ وقال ابن عدیؒ لہ احادیث صالحۃ وذکرہ ابن حبانؒ فی

الثقات وقال ابن المدینیؒ رجل صدق لا بأس بہ وقال ابن جنیدؒ عن ابن معینؒ صالح ۔ توجمہور محدثین انکی توثیق کرتے ہیں ۔ اصولِ حدیث کے لحاظ سے ایسے راوی کی حدیث حسن کے درجہ سے کسی طرح بھی کم نہیں ہوتی ۔ بعض حضرات نے اس روایت کے راوی ابوعائشہؒ پر بھی کلام کیا ہے لیکن یہ بھی غلط ہے ۔ حافظ ابنِ حجرؒ تقریب ص۴۲۶ میں لکھتے ہیں : مقبول من الثانیۃ ۔

دلیل ۲ طحاوی ص۳۳۳ ج۲ وفی النسخۃ الاُخریٰ ص۴۰۰ ج۲ (وراجع فیض الباری ص۹۲ ج۴) میں ہے : حدثنی بعض اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال صلی بنا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوم عید فکبر اربعًا اربعًا الیٰ قولہ فھٰذا حدیث حسن الاسناد ۔

اعتراض کہ فی سندہ وضین بن عطاء وھو ضعیف ۔

الجواب بعض حضرات نے ان میں کلام کیا ہے لیکن جمہورؒ توثیق کرتے ہیں تہذیب ص۱۲۰ ج۱۱ میں ہے : قال احمدؒ وابن معینؒ ودحیمؒ ثقۃ وقال ابوداؤدؒ صالح الحدیث ۔ وقال ابن عدیؒ ماارٰی بحدیثہ بأسًا ۔ وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات ، قال الطحاوی وعبد اللہ بن یوسف ویحییٰ بن حمزۃ والوضین والقاسم کلھم اھل الروایۃ معروفون بصحۃ الروایۃ ۔ الخ ص۳۳۳ ج۲ ۔

دلیل ۳ طحاوی ص۳۳۴ ج۲ میں روایت ہے : خرج ولید بن عقبۃ بن ابی معیط علی ابن مسعودؓ وحذیفۃؓ والاشعریؓ فقال ان العید غدًا فکیف التکبیر فقال ابن مسعودؓ یکبّر تکبیرۃ یفتح بھا الصّلٰوۃ ثم یکبّر بعدھا ثلاثًا ثم یقرء ثم یکبر تکبیرۃ یرکع بھا ثم یسجد ثم یقوم فیقرء ثم یکبر ثلاثًا ثم یکبر تکبیرۃ یرکع بھا فقال الاشعریؓ وحذیفۃؓ صدق ابو عبد الرحمٰنؓ ۔ حافظ ابنِ کثیرؒ تفسیر مع المعالم ص۱۳۶ ج۸ میں لکھتے ہیں اسنادہ صحیح ۔ حافظ ابنِ حجر الدرایہ ص۱۲۵ میں اسکی تصحیح کرتے ہیں اور اٰثار السنن ص۲۵۸ میں ہے : رواہ عبد الرزاق واسنادہ صحیح ۔

دلیل ۴ محلی ابن حزم ص ۸۳ ج ۵ میں روایت ہے: کان ابن مسعودؓ جالسًا وعندہ حذیفۃؓ وابوموسی الاشعریؓ وسألہٗ سعید بن العاص عن التکبیر فی صلٰوۃ العید فقال حذیفۃؓ سل الاشعریؓ وقال الاشعریؓ سل عبد اللہؓ فانہ اقدمنا واعلمنا فسألہ فقال ابن مسعودؓ یکبر اربعًا... الخ
قال ابن حزمؒ ھٰذا اسناد فی غایۃ الصحۃ

دوسرے ائمہؒ کی دلیل ۱ ترمذی ص ۷۰ ج ۱ میں ہے عن کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کبّر فی العیدین فی الاولیٰ سبعا قبل القرأۃ وفی الاٰخرۃ خمسا قبل القرأۃ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حدیث حسن وھو احسن شیء روی فی ھٰذا الباب۔

الجواب اسکی سند میں کثیر بن عبد اللہ ہیں۔ تہذیب ص ۴۲۲ ج ۸ اور میزان ص ۴۵۴ ج ۲ میں ہے: قال احمدؒ منکر الحدیث لیس بشیٔ وفی المیزان ضرب احمدؒ علی حدیثہ وقال الشافعیؒ رکن من ارکان الکذب وقال ابن معینؒ لیس حدیثہ بشیٔ وقال ابو حاتمؒ منکر الحدیث وقال النسائیؒ والدارقطنیؒ متروک الحدیث وقال ابو زرعۃؒ واھی الحدیث وقال ابن حبانؒ روی عن ابیہ نسخۃ موضوعۃ وقال ابوداؤدؒ احد الکذابین وقال ابن عبد البر مجمع علی ضعفہ۔ (ملتقطاً)

دلیل ۲ مع الجواب حضرت عائشہؓ کی روایت جو الدارقطنی ص ۱۸۰ ج ۱ و ص ۱۸۱ ج ۱ میں ہے: جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے ص ۷۰ ج ۱ میں بھی دیا ہے۔ اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہؒ ہے۔ خود امام ترمذی ص ۳ ج ۱ میں فرماتے ہیں: عبد اللہ بن لھیعۃؒ ضعیف عند اھل الحدیث۔

دلیل ۳ مع الجواب حضرت ابن عمرؓ کی روایت جو دارقطنی ص ۱۸۱ ج ۱ وغیرہ میں ہے اسکی سند میں فرج بن فضالہ ہے۔ قال البخاریؒ ومسلمؒ منکر الحدیث وقال النسائیؒ ضعیف وقال الدارقطنیؒ ضعیف وکذا قال الساجیؒ وقال الخلیلیؒ فی الارشاد وضعفوہ وقال الحاکمؒ لا یحتج بہ۔ تہذیب ص ۲۶۲ ج ۸۔

دلیل ۴ مع الجواب عبد اللہؓ بن عمروؓ بن العاص کی روایت جو الدارقطنیؒ ص ۱۸۱ ج ۱ میں ہے جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے ص ۷۰ ج ۱ میں بھی دیا ہے۔ اس

کی سند میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن الطائفی ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں "فیہ نظر"۔ ضعفاء البخاری ص۱۹ اور امام نسائیؒ فرماتے ہیں: لیس بالقوی۔ ضعفاء النسائی ص۲۶ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۲۱۷ج۲ میں فرماتے ہیں: قال ابن القطانؒ ضعفہ جماعۃ منہم ابن معینؒ۔

باب القرأۃ فی العیدین

قولہ عن النعمانؓ بن بشیرؓ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقرأ فی العیدین وفی الجمعۃ بسبح اسم ربک الاعلیٰ وھل اتٰک حدیث الغاشیۃ وربما اجتمعا فی یوم واحد فیقرء بھما۔ قال الترمذیؒ ھذا حدیث حسن صحیح۔

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ عید و جمعہ ایک دن جمع ہو جائیں تو عید اپنی جگہ اور جمعہ اپنی جگہ پڑھنا ہوگا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ و عید ایک دن جمع ہو جائیں تو عید پڑھ لی جائے اور جمعہ چھوڑ دیا جائے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ۱ صلوٰۃ جمعہ نصِ قرآنی سے ثابت ہے اس کو ترک کرنے کے لیے قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت دلیل درکار ہے ولم یوجد۔

دلیل ۲ فرضیتِ جمعہ احادیثِ صحیحہ متواترہ سے ثابت ہے۔ اس کے اسقاط کے لیے دلیلِ قطعی درکار ہے جو مفقود ہے۔

دلیل ۳ ترمذی ص۷۰ج۱ کی یہی روایت ربما اجتمعا فی یوم واحد فیقرء بھما جس سے ثابت ہوا کہ اگر جمعہ والے دن عید آجاتی تو نبی امّی علیہ الصلوٰۃ والسلام دونوں کو اپنی اپنی جگہ پڑھتے تھے۔ یہ روایت مسلم ص۲۸۸ج۱، ابوداؤد ص۱۶۰ج۱ اور نسائی ص۱۷۸ج۱ کے علاوہ دارمی ص۱۹۴ منتقی ابن الجارود ص۱۳۹ اور سنن الکبریٰ ص۲۰۱ج۳ میں بھی ہے۔

دلیل ۴ ابوداؤد ص۱۵۳ج۱، ابن ماجہ ص۹۴ اور منتقی ابن الجارود ص۱۵۳ میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حدیث کے آخر میں فرمایا: فمن شاء اجزأہ من الجمعۃ وانا مجمّعون۔ مجمع الزوائد ص۱۹۵ج۲

میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: اجتمع عیدان علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوم الفطر والجمعۃ فصلّی بھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العید ثم اقبل علیھم بوجھہ فقال یا ایّھا الناس انکم قد اصبتم خیرا واجرا وانا مجمّعون فمن اراد ان یجمع معنا فلیجمع ومن احب ان یرجع الی اھلہ فلیرجع ۔ یہ طبرانی کبیر کی روایت ہے۔ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دو راوی مجہول ہیں۔ مگر بطور شاہد اور تائید کے اسکو پیش کیا جاسکتا ہے۔

نیز یہ روایت سنن الکبریٰ ص۳۱۸ ج۳ اور مشکل الآثار للطحاویؒ ص۵۶ ج۲ میں بھی ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال پیش کردہ روایات کے اس حصّہ سے ہے جس میں فمن شاء اجزأہ من الجمعۃ یا من احبّ ان یرجع الی اھلہ ہے۔

الجواب یہ حکم آپؐ نے اہل عوالی کو فرمایا تھا۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۵۶ ج۶ میں لکھتے ہیں: قال ابن حبیبؒ رخص النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی التخلف عنھا لمن شھد الفطر والاضحیٰ صبیحۃ ذلک الیوم من اھل القریٰ الخارجۃ عن المدینۃ لما فی رجوعھم من المشقۃ لما اصابھم من شغل العید وفعلہ عثمان لاھل العوالی۔

امام طحاویؒ مشکل الآثار ص۵۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: المراد بالرخصۃ فی ترک الجمعۃ فی ھٰذین الحدیثین ھم اھل العوالی الذین منازلھم خارجۃ من المدینۃ ومن لیست الجمعۃ علیھم واجبۃ لانھم فی غیر الامصار۔

بخاری ص۸۳۵ ج۲ اور سنن الکبریٰ ص۳۱۸ ج۳ میں بسند صحیح، مؤطا امام مالکؒ ص۶۳، مشکل الآثار ص۵۵ ج۲، کنز العمال ص۲۷۴ ج۴ اور کتاب الام ص۲۱۲ ج۱ میں ہے: انہ (عثمانؓ) خطب یوم عید فقال یا ایّھا النّاس ان ھٰذا الیوم قد اجتمع لکم فیہ عیدان فمن احب ان ینتظر الجمعۃ من اھل العوالی فلینتظر ومن احب ان یرجع فقد اذنتُ لہ۔ امام شافعیؒ کتاب الام ص۲۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں اور یہ روایت سنن الکبریٰ ص۳۱۸ ج۳

میں بھی ہے : عن عمرؒ بن عبد العزیزؒ قال اجتمع عیدان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال من احب ان یجلس من اهل العالیة فلیجلس فی غیر حرج ۔ ان تمام روایات سے پتہ چلا کہ ترکِ جمعہ کی اجازت اہلِ عوالی اور دیہاتیوں کو تھی نہ تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خود جمعہ چھوڑا اور نہ مدینہ میں موجود صحابہؓ نے جو غیر معذور تھے انھوں نے جمعہ ترک کیا ۔

باب التقصیر فی السفر ص۷۱

امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ سفر میں قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے اور ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ رخصت ہے کما صرح المبارکپوریؒ فی التحفة ص۳۸۲ ج۱ ۔

امام صاحبؒ کی دلیل بخاری ص۱۴۹ ج۱ ، مسلم ص۲۴۲ ج۱ ، ترمذی ص۷۱ ج۱ اور باقی کتب صحاح ستہ میں روایت ہے : عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فکانوا یصلون الظهر والعصر رکعتین رکعتین لا یصلون قبلها ولا بعدها ۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : وفی الحدیث دلیل علی المواظبة علی القصر وهو دلیل علی رجحان ذلك وبعض الفقهاء قد اوجب القصر والفعل بمجرده لا یدل علی الوجوب لکن المتحقق من هذه الروایة الرجحان فیؤخذ منه ومازاد مشکوك فیه فیترك ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں : وکان صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آله وصحبه وسلم یقصر الرباعیة فیصلیها رکعتین من حین یخرج مسافرا الی ان یرجع الی المدینة ولم یثبت عنه انه اتم الرباعیة فی سفره البتة ۔ اسی طرح علامہ بدر الدین البعلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریة ص۷۲ میں لکھتے ہیں ۔ اسی طرح حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ ص۴۰۹ ج۲ میں لکھا ہے ۔ نواب صدیق حسن خانؒ عون الباری ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں : قد تمسك بظاهر الحدیث راے بحدیث فرضت الصلوٰة رکعتین فی الحضر

والسفر فاقرت صلوٰۃ السفر۔ الحدیث) الحنفیۃ علی ان القصر فی السفر عزیمۃ لا رخصۃ وھو الصواب اذ لم یثبت عنہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی جمیع اسفارہٖ الا القصر۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ نسائی ص ۱۶۱ ج ۱ اور سنن الکبریٰ ص ۱۴۲ ج ۳ میں روایت ہے: فسألت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن ذٰلک فقال صدقۃ تصدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ۔ فرماتے ہیں کہ صدقہ کوئی قبول کرے نہ کرے وہ مختار ہے مجبور نہیں ہوتا۔

جواب صدقہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تملیک کا اس میں کوئی قبول کرے یا نہ کرے دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ دوسرا صدقہ اسقاط اس میں ردّ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تو یہاں ثانی مراد ہے۔ علامہ بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں فاقبلوا کا صیغہ امر ہے جو وجوب کے لیے ہے اس کو لینا ہوگا۔ (عمدۃ القاری ص ۱۲۳ ج ۷)

دلیل ۲ دارقطنی ص ۲۴۲ ج ۱ میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں افطرتُ وصمتُ وقصرتُ واتممت۔ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احسنت یا عائشۃؓ وقال الدارقطنیؒ متصل واسنادہٗ حسن۔

الجواب حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص ۱۲۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں: وقال شیخنا ابن تیمیۃؒ وھٰذا باطل ما کانت ام المومنین تخالف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وجمیع اصحابہ فتصلی خلاف صلوٰتہ کیف والصحیح عنھا ان اللہ تعالیٰ فرض الصلوٰۃ رکعتین رکعتین فلما ھاجر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الی المدینۃ زید فی صلوٰۃ الحضر واقرت صلوٰۃ السفر فکیف یظن بھا مع ذٰلک ان تصلی بخلاف صلوٰۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والمسلمین اور ص ۱۳۰ ج ۱ میں لکھتے ہیں: قالت یا رسول اللہ بابی انت وامی قصرتُ واتممتُ وصمتُ وافطرتُ قال احسنت یا عائشۃؓ وسمعت شیخ الاسلام ابن تیمیۃؒ یقول ھٰذا الحدیث کذب علی عائشۃؓ۔ اسی مضمون کی ایک اور روایت

دارقطنی ص۲۴۲ ج۱ میں آئی ہے۔ الفاظ یہ ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقصر ویتم ویفطر ویصوم۔

جواب حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۴۹ ج۲ میں لکھتے ہیں: ھٰذا حدیث کذب باطل۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: والصحیح عن عائشۃ موقوف۔ (نصب الرایۃ ص۱۹۲ ج۲)

حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقد روی کان یقصر وتتم الاول بالیاء اٰخر الحروف والثانی بالتاء المثناۃ من فوق وکذلک یفطر وتصوم ای تأخذ ھی بالعزیمۃ فی الموضعین۔

دلیل ۳ کہ روایت مرفوع نہ سہی حضرت عائشہؓ کی موقوف تو ہے وہ اتمام کرتی تھیں اور اسی کو عزیمت سمجھتی تھیں تو اس سے رخصت ثابت ہوئی۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۳۰ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں میں مسافر نہیں، ام المومنین ہوں سب مسلمان میرے بچے ہیں میں کیسے مسافر ہوں؟

الجواب حضرت عائشہؓ کی یہ تاویل ان کی ذات تک محدود ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفائے راشدینؓ کا تعامل قصر پر ہی تھا۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۳۰ ج۱ میں فرماتے ہیں: فان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اب المؤمنین ایضاً وامومۃ ازواجہ فرع ابوتہ ولم یکن یتم لھٰذا السبب۔

دلیل ۴ حضرت عثمانؓ اپنی خلافت کے آخری دور میں پوری نماز پڑھتے تھے اگر اتمام کی گنجائش نہ ہوتی تو خلیفہ راشدؓ ایسے کیوں کرتے؟

جواب ۱ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ شرح التراجم ابواب البخاری ص۲۸ میں فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حبشہ اور سوڈان کے کچھ لوگ جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے ساتھ ظہر و عصر کی نمازیں منیٰ وغیرہ میں پڑھیں غلط فہمی کا شکار ہو گئے تھے کہ لوگ کہتے تھے ظہر و عصر کی چار چار رکعت ہیں خلیفۃ المسلمین تو دو دو پڑھتے ہیں ہم گھر جاکر بھی دو دو پڑھیں گے۔ آپ کو پتہ چلا تو ان کی غلطی دور کرنے کے لیے آپ نے ظہر و عصر کی چار چار رکعت پڑھیں تاکہ وہ غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں۔ آثار السنن ص۲۱۲ میں ہے: عن

الزھریؒ قال انما صلّی عثمانؓ بمنیٰ اربعًا لان الاعراب کانوا اکثر فی ذلک العام فاحب ان یخبرھم ان الصّلوٰۃ اربع رواہ الطحاوی ص۲۶۱ج۱ وابو داؤد ص۲۷۰ج۱ (ولفظ ابی داؤد عن الزھری ان عثمانؓ بن عفان اتم الصّلوٰۃ بمنیٰ من اجل الاعراب لانھم کثروا عامئذٍ فصلّی بالناس اربعًا لیعلمھم ان الصّلوٰۃ اربعًا۔ انتھیٰ) واسنادہ مرسل قوی۔

جواب ۲: زاد المعاد ص۱۳۰ج۱ میں ہے: قال صلّی عثمان باھل منیٰ اربعًا وقال یاایّھا النّاس لما قدمت مکۃ تاھّلت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول اذا تاھّل الرجل ببلدۃ فانہ یصلّی بھا صلوٰۃ مقیم۔ رواہ الامام احمدؒ فی مسندہ۔ اور مولانا عثمانیؒ فتح الملھم ص۲۴۷ج۲ میں لکھتے ہیں: وقد نص احمدؒ وابن عباسؓ قبلہ ان المسافر اذا تزوج لزمہ الاتمام وھذا قول ابی حنیفۃؒ ومالکؒ واصحابھماؒ وھذا احسن ما اعتذر بہ عن عثمانؓ۔ اور بعینہا یہ عبارت زاد المعاد ص۱۳۰ج۱ میں بھی ہے۔

جواب ۳: ابوداؤد ص۲۷۰ج۱ (اور طحاوی ص۲۶۱ج۱) میں ہے۔ عن الزھریؒ ان عثمانؓ انما صلی بمنیٰ اربعًا لانہ اجمع علی الاقامۃ بعد الحج۔ یعنی اقامت کی نیت کر لی تھی۔

باب ماجاء فی کم تقصر الصّلوٰۃ ص۷۲

امام خطابیؒ معالم السنن ص۵ج۲ میں لکھتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ اور اصحاب الرائے یعنی احنافؒ فرماتے ہیں کہ تین دن کی مسافت ہو تو قصر کرے کم میں قصر نہیں۔ العرف الشذی ص۲۴۰ میں ہے: مسافۃ القصر عند الشافعیؒ واحمدؒ ثمانیۃ واربعون میلًا وعندنا مسیرۃ ثلاثۃ ایام بسیر وسط۔ معالم السنن ص۴۹ج۲ میں ہے: قال مالکؒ یقصر من مکۃ الی عسفان والی الطائف والی جدۃ وھو قول احمدؒ واسحٰقؒ والی نحو ذلک اشار الشافعیؒ۔ اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ تین میل کی مسافت ہو تو قصر درست۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱: ابوداؤد ص۲۴۱ج۱ ومسلم ص۴۳۵ج۱ میں روایت ہے: عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ الہ وصحبہ وازواجہ

وسلم قال المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایّام وللمقیم یوم ولیلۃ۔
صاحبِ ہدایۃ ص۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: السفر الّذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیرۃ ثلاثۃ ایام ولیالیھا بسیر الابل ومشی الاقدام لقولہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ الحدیث۔ یعنی جس سفر کے سبب شرعی احکام میں تغیر ہوسکتا ہے۔ وہ تین دن کا ہے قصر بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو تین دن کے سفر میں قصر کرنا ہوگا۔

دلیل ۲ بخاری ص۱۴۷ ج۱ میں روایت ہے: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ الہ واصحابہ وازواجہٖ واتباعہٖ وبارکؐ وسلم لا تسافر المرأۃ ثلاثۃ ایام اِلّا مع ذی رحم محرم۔ اس حدیث سے بھی پتہ چلا کہ جس سفر سے شرعی حکم کا استفادہ ہوتا ہے وہ تین دن ہی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل بخاری ص۱۴۷ ج۱ میں ہے کان ابن عمرؓ وابن عباسؓ یقصران ویفطران الیٰ اربعۃ برد وھو ستۃ عشر فرسخًا۔ بُرد برید کی جمع ہے۔ چار فرسخ کا ایک برید اور ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے، تو یہ اڑتالیس میل بنے۔ ہمارے فقہاء نے بھی سہولت کے پیش نظر اڑتالیس میل ہی رکھے ہیں کیونکہ تین دن کی مسافت عموماً اڑتالیس میل ہی ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک دن اور ایک رات کی مسافت ہو تو قصر کرے۔ ان کی دلیل بخاری ص۱۴۸ ج۱ کی یہ روایت ہے: قال النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ الہ وسلم لا یحل لامرأۃ تؤمن باللّٰہ والیوم الاٰخر ان تسافر یومًا ولیلۃ لیس معھا حرمۃ۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب کی دوسری احادیث میں ثلاثۃ ایّام کے الفاظ ہیں اور عدد میں زیادت کا اعتبار ہوتا ہے۔

اہلِ ظاہر کی دلیل مسلم ص۲۴۲ ج۱ ومع فتح الملہم ص۲۵۳ ج۲ کی روایت ہے: عن انسؓ قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا خرج مسیرۃ ثلاثۃ امیال او ثلاثۃ فراسخ شعبۃ شاکؒ فصلی رکعتین۔

مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ج۲ ص۲۵۳ میں لکھتے ہیں : وقال الحافظ (فی الفتح ج۲ ص۵۶۱) وحکی النووی ان اھل الظاھر ذھبوا الی ان اقل مسافۃ السفر ثلاثۃ امیال کانھم احتجوا فی ذلک بحدیث الباب ۔ اور انھوں نے ایک دوسری روایت بھی پیش کی ہے جو بخاری ج۱ ص۱۴۸ میں ہے : عن انسؓ قال صلیت الظھر مع رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بالمدینۃ اربعًا والعصر بذی الحلیفۃ رکعتین ۔

الجواب امام نووی شرح مسلم ج۱ ص۲۴۲ میں یہ جواب دیتے ہیں : واما ھذا الحدیث فلا دلالۃ فیہ لاھل الظاھر فی جواز القصر فی طویل السفر وقصیرہ لان المراد حین سافر صلی اللہ تعالی علیہ وسلم الی مکۃ فی حجۃ الوداع صلی الظھر بالمدینۃ اربعًا ثم سافر فادرکتہ العصر وھو مسافر بذی الحلیفۃ فصلاھا رکعتین ولیس المراد ان ذا الحلیفۃ کان غایۃ سفرہ فلا دلالۃ فیہ قطعًا واما ابتداء القصر فیجوز من حین یفارق بنیان بلدہ او خیام قومہ ان کان من اھل الخیام ۔ اس کی روشنی میں پہلی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب آپؐ مدینہ طیبہ سے تقریبًا تین میل باہر چلے جاتے اور نماز کا وقت وہاں شروع ہوجاتا تو وہاں آپ قصر کرتے یہ مطلب نہیں کہ منتہائے سفر ہی تین میل ہوتا تھا اور پھر شعبہؒ کی روایت میں تین میل یا تین فرسخ کا شک ہے تین فرسخ نو میل بن جاتے ہیں تو اس سے علی التعیین میل ہی کیسے ثابت ہوں گے ؟

قولہ قال ابن عباسؓ فنحن اذا اقمنا ما بیننا وبین تسع عشرۃ صلینا رکعتین وان زدنا علی ذلک اتممنا الصلوٰۃ ۔

امام ترمذیؒ (ج۱ ص۷۱ میں) فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہؒ فرماتے ہیں کہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی صورت میں اتمام کرے ۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ چار دن اقامت کی نیت کی صورت میں اتمام کرے ۔ امام اوزاعیؒ کا قول بارہ دن کا نقل کیا ہے ۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۶۳ میں لکھتے ہیں : ولھم (للفقھاء) فی ذلک ثلاثۃ اقوال احدھا مذھب مالکؒ والشافعیؒ اذا ازمع المسافر علی اقامۃ اربعۃ ایام

اتم ۔ والثانی[۲] : مذہب ابی حنیفۃ وسفیان الثوریؒ انہ اذا ازمع علی اقامۃ خمسۃ عشر یوما اتم ۔ والثالث[۳] : مذہب احمدؒ وداؤدؒ اذا ازمع علی اکثر من اربعۃ ایام اتم ۔

امام صاحبؒ کی دلیل[۱] نسائی صـ ۱۶۲/ج۱ میں روایت ہے : عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اقام بمکۃ خمسۃ عشر یومًا فصلی رکعتین رکعتین ۔ پندرھواں دن آپ کے کوچ کا تھا ۔

امام نوویؒ اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ۔ اس کی سند میں محمد بن اسحق ہے ۔

الجواب کہ یہ سندِ نسائی محمد بن اسحق والی نہیں بلکہ عراکؒ بن مالکؒ عن عبید اللہؒ بن عبد اللہؒ کی ہے ۔ ابنِ اسحق کی سند ابوداؤد صـ ۱۷۳ میں ہے وہ ہم نے پیش نہیں کی ۔

فتح الملہم صـ ۲۵۵/ج۲ اور تحفۃ الاحوذی صـ ۳۸۵/ج۱ میں ہے واللفظ لہ واما روایۃ خمسۃ عشر فضعفها النوویؒ فی الخلاصۃ ولیس بجید لان رواتها ثقات ولم ینفرد بها ابن اسحق فقد اخرجہ النسائیؒ من روایۃ عراکؒ بن مالکؒ عن عبید اللہ کذلک ۔ مبارکپوریؒ صاحب نے اس کو صحیح تسلیم کر کے پھر بزور شاذ بنایا ہے ۔

دلیل[۲] الدرایۃ صـ ۱۲۶ ، فتح الملہم صـ ۲۵۵/ج۲ اور التعلیق الممجد صـ ۱۳۰ میں ہے : عن ابن عمرؓ وابن عباسؓ قالا اذا قدمت بلدۃ وانت مسافر وفی نفسک ان تقیم خمس عشرۃ لیلۃ فاکمل الصلوۃ بها وان کنت لا تدری متی تظعن فاقصرها ۔ اسی طرح التعلیق الممجد صـ ۱۳۰ میں حضرت ابن عمرؓ کا قول دوسری سند سے ہے ۔ قال اذا کنت مسافرا فوطنت نفسک علی اقامۃ خمس عشرۃ یوما فاتمم الصلوۃ وان کنت لا تدری فاقصر ۔ فتح الملہم صـ ۲۵۵/ج۲ میں بسند صحیح سعیدؒ بن جبیرؒ کا قول ہے ، ولفظہ اذا اراد ان یقیم اکثر من خمس عشرۃ یوما اتم الصلوۃ اور یہی قول سعیدؒ بن المسیبؒ کا ہے ۔ مؤطا امام محمد صـ ۱۳۰ ۔

دیگر ائمہ کی دلیل | ابن رشدؒ بدایۃ ص۱۶۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: واحتجوا لمذھبھم بما روی انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اقام بمکۃ ثلاثا یقصر فی عمرتہ وھذا لیس فیہ حجۃ علی انہ النھایۃ للتقصیر اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۱ ج۳ میں لکھتے ہیں: واستدل لھم بنھیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للمھاجرین عن اقامۃ فوق ثلاث فی مکۃ فتکون الزیادۃ علیھا اقامۃ لاقدر الثلث وَرُدَّ بان الثلاث قدر قضاء الحوائج لا لکونھا غیر اقامۃ۔ غرضیکہ کوئی صریح روایت چار دن کی پیش نہیں کی جا سکتی۔ بخلاف اس کے امام صاحبؒ کا مسلک اس میں دلائل کے لحاظ سے قوی ہے۔ فللّٰہ الحمد والمنۃ جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ چار دن کے قیام سے زیادہ کی نیت ہو تو اتمام کرے۔ ان کی دلیل ابن رشدؒ بدایۃ ص۱۶۴ ج۱ میں یہ لکھتے ہیں: والفریق الثالث احتجوا بمقامہ فی حجہ بمکۃ مقصرا اربعۃ ایام۔ نبی علیہ السلام اپنے حج میں چار دن مکہ میں رہے قصر کرتے رہے۔ پتہ چلا کہ چار دن کے قیام میں اتمام نہیں اس سے زیادہ ہو تو اتمام ہے۔ مگر اس سے بھی استدلال تام نہیں کیونکہ روایت بخاری میں تصریح ہے کہ آپؐ چار ذوالحجہ کو مکہ مکرمہ پہنچے (بخاری ص۱۴۷ ج۱) اور دس دن وہاں رہے (ایضاً) اور اس لحاظ سے چودہ کو آپؐ کی واپسی ہوئی تو یہ دس۱۰ دن بنے نہ کہ چار دن۔

باب ما جاء فی التطوع فی السفر ص۷۲

مبارک پوری صاحبؒ تحفہ ص۳۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال النوویؒ فی شرح مسلم ص۲۴۲ ج۱ قد اتفق العلماء علی استحباب النوافل المطلقۃ فی السفر واختلفوا فی استحباب النوافل الراتبۃ فترکھا ابن عمرؓ واٰخرون واستحبھا الشافعیؒ والجمھورؒ۔ یعنی عام نوافل اشراق، چاشت، تہجد وغیرہ مسافر کے لیے سفر میں سب کے نزدیک پڑھنے کی گنجائش ہے۔ البتہ سنن مؤکدہ جن کو راتبہ (جمع رواتب) کہتے ہیں، ان میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ ترک کے اور امام شافعیؒ اور بقول امام

نوویؒ جمہور پڑھنے کے قائل ہیں۔ فقہاء احنافؒ میں قاضی خانؒ (ص ۸۲ ج ۱)
وغیرہ پڑھنے کی طرف ہیں اور مولانا [illegible] تراویح ص ۲۲۴ میں اور علامہ حلبیؒ کبیری ص ۴۲۵ میں مولانا سہارنپوریؒ
بذل المجہود ص ۲۱۱ ج ۲ میں، اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص ۲۵۱ ج ۲ میں لکھتے ہیں: واللفظ لہ والمعتمد
فی المذھب انہ یصلی بھا فی المنزل ویترکھا اذا کان فی الطریق۔
اور بخاری ص ۱۴۹ ج ۱ کے حاشیہ میں ہے: والاوجہ ان یحمل حدیث النفی علی حالۃ
السیر وحدیث الثبوت علی حالۃ القرار کما ھو المختار من مذھبنا۔ مولانا
سید انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص ۳۹۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں: قال محمد بن الحسنؒ
یترکھا ان کان سائرًا۔ ویصلیھا ان کان نازلًا۔ چند سطروں کے بعد
نعم ولم یثبت عنہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم السنن فی الصحاح
والعمل عندی علی ما قالہ محمد بن الحسنؒ اور العرف الشذی ص ۲۲۵ میں ہے
وفی البحر (البحر الرائق ص ۔) عمل محمد بن الحسنؒ انہ کان لا یصلی الرواتب
اذا کان فی حال السیر وکان یصلیھا فی حالۃ النزول۔ وراجع الدر المختار ص ۴۳۲ ج ۱
مع الشامی۔

فائدہ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص ۲۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں: لم یحفظ عنہ صلی اللہ
علیہ وسلم انہ صلی سنۃ الصلوۃ قبلھا ولا بعدھا الا ما کان
من الوتر وسنۃ الفجر فانہ لم یکن لیدعھا حضرًا ولا سفرًا آگے لکھتے
ہیں: ولم یکن یمنع من التطوع قبلھا ولا بعدھا ... الخ۔ بخاری ص ۱۵۵ ج ۱ میں ہے
عن عائشۃ لم یکن یدعھما ابدًا اور ص ۱۴۹ ج ۱ ترجمۃ الباب میں ہے: ورکع النبی
صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر۔ مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی
ص ۳۸۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں: المختار عندی ان المسافر فی سعۃ ان شاء صلی الرواتب
وان شاء ترکھا۔

جو حضرات علماء سفر میں رواتب ترک کرنے کے قائل ہیں انکی دلیل ترمذی ص ۷۲ ج ۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت
ہے (وکذا فی جمیع کتب الصحاح) سافرت
مع النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم

وابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فکانوا یصلون الظہر والعصر رکعتین رکعتین لا یصلون قبلہا ولا بعدہا۔

باب فی صلوٰۃ الکسوف[۴۳]

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل امام ابوحنیفہؒ اور باقی اہل کوفہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الکسوف میں ہر رکعت کے اندر صرف ایک ایک رکوع ہے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ ہر رکعت میں دو دو رکوع ہیں۔ چنانچہ ابن رشدؒ بدایۃ صفحہ ۲۰۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں: ذھب مالکؒ والشافعیؒ وجمھورؒ اھل الحجاز واحمدؒ ان صلوٰۃ الکسوف رکعتان فی کل رکعۃ رکعتان وذھب ابوحنیفۃؒ والکوفیونؒ الیٰ ان صلوٰۃ الکسوف رکعتان علیٰ ھیئۃ صلوٰۃ العید والجمعۃ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد صفحہ ۲۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں: وذھب جماعۃ من اھل الحدیث الیٰ تصحیح الروایات فی عدد الرکعات وحملوھا علیٰ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فعلہا مرارا وان الجمیع جائز وفیمن ذھب الیہ اسحٰق بن راھویہؒ ومحمدؒ بن اسحٰق بن خزیمۃؒ وابوبکرؒ ابن اسحٰق الضبعیؒ وابوسلیمان الخطابیؒ واستحسنہ ابن المنذرؒ۔ اور اسی امر کی امام ترمذیؒ نے تصریح فرمائی ہے: وھٰذا عند اھل العلم جائز علیٰ قدر الکسوف۔ (ص ۴۳ ج ۱)۔ اس عبارت کے پیش نظر باب کسوف کی تعدد رکوع والی روایات میں تطبیق تو ہو جائے گی لیکن کسوف کا معاملہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دور میں صرف ایک ہی مرتبہ ۲۸ یا ۲۹ شوال سنہ ۱۰ھ کو ہوا، اور اسی دن آپؐ کے فرزند حضرت ابراہیمؓ کا انتقال ہوا۔ ابن القیمؒ ہی اپنے استاذ ابن تیمیہؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں: انما صلی علیہ الصلوٰۃ والسلام الکسوف مرۃ واحدۃ یوم مات ابنہ ابراھیمؓ۔ واللہ اعلم۔ (زاد المعاد ص ۱۲۶ ج ۱) اور علماء کا ایک طائفہ ایک ایک رکعت میں چار چار رکوع کا بھی قائل ہے چنانچہ امیر یمانیؒ سبل السلام صفحہ ۹۲ ج ۲

میں لکھتے ہیں۔ یحصل فی رکعتین ثمان رکوعات والیٰ ہٰذہ الصنعۃ ذہبت طائفۃ... الخ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱

نسائی ص۱۶۷ ج۱ میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے: قال کنا عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فانکسفت الشمس فقام الی المسجد یجر ردائہ من العجلۃ فقام الیہ الناس فصلی رکعتین کما تصلون۔ نیمویؒ آثار السنن ص۲۶۳ میں لکھتے ہیں: وفی روایۃ ابن حبانؒ مثل صلوٰتکم یعنی جس طرح سب نمازیں پڑھی جاتی ہیں۔ اسی طرح آپؐ نے دو رکعتیں پڑھائیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تشبیہ صرف دو رکعت بتانے میں ہے لیکن یہ اعتراض مخدوش ہے۔ اس لیے کہ دو رکعت کی تصریح تو اس جملہ میں آگئی۔ فصلی رکعتین آگے کما تصلون اور مثل صلوٰتکم کے الفاظ اس توجیہ پر رائیگاں جائیں گے۔

دلیل ۲

نسائی ص۱۶۷ ج۱ اور مسند احمد ص۲۷۱ ج۴ میں حضرت نعمانؓ بن بشیرؓ کی روایت ہے۔ قال انکسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فخرج یجر ثوبہ فزعا حتی اتی المسجد فلم یزل یصلی.... قال فاذا رأیتم ذٰلک فصلوا کاحدث صلوٰۃ صلیتموہا من المکتوبۃ یعنی اگر ایسی کارروائی دیکھو تو جیسے ابھی ابھی فرض نماز تم نے پڑھی ہے اس کی طرح نماز پڑھو۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۵۱ ج۳ میں لکھتے ہیں: صححہ ابن عبد البرؒ نیمویؒ آثار السنن ص۲۶۴ میں لکھتے ہیں۔ اسنادہ صحیح۔ ان کی ایک روایت یوں ہے: صلی فی کسوف الشمس نحوا من صلوٰتکم یرکع ویسجد۔ رواہ احمد والنسائی واسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۳) اسی مضمون کی ایک روایت قبیصہ بن المحارب الہلالیؓ سے ہے۔ (ابوداؤد ص۱۶۸ ج۱، نسائی ص۱۶۷ ج۱، طحاوی ص۱۶۳ ج۱) شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۵۲ ج۳ میں لکھتے ہیں: سکت عنہ ابوداؤد والمنذریؒ ورجالہ رجال الصحیح۔

دلیل ۳ | آثار السنن ص۲۶۴ میں بحوالہ مسند احمد حضرت محمودؓ بن لبید کی طویل روایت ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں: ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام ففعل مثل ما فعل فی الاولی۔ واسنادہ حسن۔

دلیل ۴ | ابوداؤد ص۱۶۹ ج۱، شمائل ترمذی ص۲۳ اور موارد الظمآن ص۱۵۷ میں حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن عاص کی روایت ہے: قال انکسفت الشمس علی عهد رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فقام رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع وفعل فی الرکعة الاخرة مثل ذلك رجاله ثقات۔ نیل الاوطار ص۳۵۱ ج۳ اور آثار السنن ص۲۶۴ میں ہے: اسنادہ حسن۔

دلیل ۵ | ابوداؤد ص۱۶۸ ج۱، نسائی ص۱۶۷ ج۱، مسند احمد ص۱۶ ج۵ اور مستدرک ص۳۳۰ ج۱ میں سمرةؓ بن جندب کی طویل روایت ہے: واللفظ له: فوافقنا رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم حین خرج الی الناس قال فتقدم وصلی بنا کاطول ما قام بنا فی صلوٰة قط لا نسمع له صوتا ثم رکع بنا کاطول ما رکع بنا فی صلوٰة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا کاطول ما سجد بنا فی صلوٰة قط لا نسمع له صوتا ثم فعل فی الرکعة الثانیة مثل ذلك الحدیث۔ قال الحاکم والذهبیؒ صحیح علی شرطهما وقال النیمویؒ اسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۴) حافظ ابن رشدؒ بدایة ص۲۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں: ورد ایضا من حدیث ابی بکرةؓ وسمرةؓ بن جندب وعبد اللهؓ بن عمروؓ والنعمانؓ بن بشیرؓ انه صلی فی الکسوف رکعتین کصلوٰة العید۔ قال ابو عمر ابن عبد البرؒ وهی کلها آثار مشهورة صحاح ومن احسنها حدیث ابی قلابة عن النعمانؓ بن بشیرؓ قال صلی رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فی الکسوف نحو صلوٰتکم یرکع ویسجد رکعتین ویسئل الله حتی جلت الشمس ومن رجح هذه الآثار لکثرتها وموافقتها للقیاس

اعنی موافقتہا لسائر الصلوات قال صلوٰۃ الکسوف رکعتان ۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل | حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ وغیرہ کی روایات ہیں جن میں ایک رکعت کے اندر دو دو رکوع ثابت ہیں ۔

علماء احناف کی طرف سے اس کے جوابات، جواب ۱ | حافظ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر ص۴۳۵ ج۱ میں اور مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۲۲۱ ج۲ میں اور اسی طرح دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دیر تک قیام کیا پھر دیر تک رکوع کیا۔ کچھ لوگوں نے رکوع سے سر اٹھا کر دیکھا۔ کہ کہیں آپ سجدہ میں نہ چلے گئے ہوں حالانکہ آپؐ سجدہ میں نہ گئے تھے وہ دوبارہ رکوع میں چلے گئے۔ پچھلی صفوں والوں نے خیال کیا کہ شاید دو دو رکوع ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ دو رکوع والی روایات یا تو عورتوں سے مروی ہیں یا صغار صحابہؓ سے جو عموماً پچھلی صفوں میں ہوتے تھے ۔

جواب ۲ | علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۲۸۱ ج۱ میں دیا ہے اور حضرت شیخ الہندؒ نے تقریر ص۲ میں اسی کو پسند کیا ہے کہ آپؐ نے صلوٰۃ کسوف میں دو رکوع اس لیے نہیں کیے کہ اس میں دو رکوع ہیں بلکہ آپؐ پر ایک خاص کیفیت طاری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ آپؐ کبھی آگے بڑھتے اور کوئی چیز پکڑنا چاہتے کبھی پیچھے ہٹتے یہ ساری کاروائی اسی کیفیت کا نتیجہ تھی ۔[1]

جواب ۳ | اگر دو رکوع والی روایات اس لیے قابل اخذ ہیں کہ ان میں زیادت ہے تو صحیح روایات سے دو رکوع سے زیادہ رکوع بھی ثابت ہیں مسلم ص۲۹۷ ج۱ وابوداؤد ص۱۶۷ ج۱ میں حضرت جابرؓ کی روایت میں تین تین رکوع ثابت ہیں۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت میں تین تین رکوع ثابت ہیں ۔ فی کل رکعۃ ثلاث رکعات۔ رواہ النسائی

---

[1] ولفظہ وکانت قد احضرت الجنۃ والنار عندہ وجہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وکان علیہ السلام فی حالۃ عجیبۃ وقصۃ غریبۃ کما ھی مذکورۃ فی الاحادیث۔ وکان علیہ السلام یقول مرۃ اللہ اکبر ومرۃ سبحان اللہ ومرۃ لا الہ الا اللہ وغیرھا۔ الخ ۔

ص۱۶۴ ج۱ و مسلم ص۲۹۶ ج۱ و مع الفتح ص۴۵۸ ج۲ و احمد و اسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۲) اسی مضمون کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی ہے۔ رواہ الترمذی ص۷۳ ج۱ و صححہ۔

اور حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت میں چار چار رکوع ثابت ہیں۔ مسلم ص۲۹۷ ج۱ اور ابن عباسؓ کی روایت مسند احمد ص۲۲۵ ج۱ میں یوں ہے، صلی عند کسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجدات اور نسائی ص۲۱۴ ج۱ و ابوداؤد ص۱۶۸ ج۱ میں بھی یہ موجود ہے۔ اور حضرت علیؓ کی روایت رواہ احمدؒ واسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۲) اور مجمع الزوائد ص۲۰۷ ج۲ میں بھی ہے۔ وقال رواہ احمد و رواتہ ثقات۔ اور حضرت اُبی بن کعبؓ کی روایت میں پانچ پانچ رکوع ثابت ہیں ابوداؤد ص۱۶۷ ج۱ مگر اسکی سند میں ابوجعفر الرازی ہے جو کمزور ہے اور مجمع الزوائد ص۲۰۷ ج۲ میں حضرت علیؓ سے بھی پانچ پانچ رکوع ثابت ہیں۔ رواہ البزار و رجالہ رجال الصحیح۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: وغیر ذلک ایضاً وھو ثلاث رکعات واربع رکعات فی رکعۃ۔ ان روایات میں دو سے زیادہ رکوع ثابت ہیں اور روایات صحیح ہیں تو اس زیادت پر عمل کیوں نہ کیا جائے؟ اگر ہم ایک سے زیادہ رکوع ترک کر کے عامل بالحدیث نہیں رہتے اور معاذاللہ تعالیٰ ترک سنّت کے مرتکب ہیں تو غیر مقلدین وغیرہم بھی دو سے زیادہ رکوع ترک کر کے اس جرم کے مرتکب کیوں نہیں قرار دیئے جاتے؟

؏ ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

البحث الثانی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ کسوف کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ امام شافعیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ شرط ہے۔ (فتح الملہم ص۴۵۳ ج۲)

ابن رشدؒ بدایۃ ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: واختلفوا ایضاً ھل من شرطھا الخطبۃ بعد الصلوٰۃ فذھب الشافعیؒ الی ان ذلک من شرطھا۔ وذھب مالکؒ وابو حنیفۃ الی انہ لا خطبۃ فی صلوٰۃ الکسوف۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے صلوٰۃ کسوف کے بارے نماز کا جو طریقہ بتایا اور ہدایات دیں ان میں خطبہ کا ذکر نہیں۔ اگر ضروری ہوتا تو خود ذکر فرماتے جیسے جمعہ و عیدین کے بارے میں فرمایا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

صحیح روایات میں ہے کہ آپؐ نے صلوٰۃ کسوف کے موقع پر خطبہ دیا۔

علماء احناف وغیرہم کی طرف سے اسکا جواب | ائمہ ثلاثہ جواب دیتے ہیں کہ ۲۹ شوال سنہ ۱۰ھ مطابق ۲۷ جنوری سنہ ۶۳۲ء صبح آٹھ بج کر تیس منٹ پر کسوف کا واقعہ پیش آیا جیسا کہ محمود پاشا فلکی نے زائچہ اور جنتری کے لحاظ سے اس کا تعین کیا ہے۔ (فتح الملہم ص ۴۵۲ ج ۲) اور اسی دن آپؐ کے فرزند ارجمند حضرت ابراہیمؓ کا انتقال ہوا۔ لوگوں میں مشہور تھا اور یہ شہرت اہل جاہلیت سے چلی آتی تھی کہ دنیا میں جب کوئی بڑا حادثہ ہوتا ہے تو سورج کو گرہن لگتا ہے۔ وہ سمجھے کہ اس سے بڑا حادثہ اور کیا ہوگا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے آخری فرزند بھی دنیا سے رخصت ہو گئے۔ آپؐ نے اس غلط نظریہ کی تردید کے لیے خطبہ دیا[1] اس لیے نہیں کہ وہ صلوٰۃ کسوف کی شرط تھی۔ آج بھی اگر کسی مسئلہ کی یا توبہ استغفار کی تلقین کرنی ہو تو امام خطاب کر سکتا ہے۔ چنانچہ خلاصۃ الفتاوی اور قاضی خان وغیرہ میں لکھا ہے کہ خطبہ دیا جا سکتا ہے (جامع الرموز ص ۹۷ ج ۱ و فتح الملہم ص ۱۹۸ ج ۲)۔ مگر شرط نہیں ہے (ہدایہ ص ۱۵۶ ج ۱ و السراجیہ ص ۲۱ والدر المختار ص ۸۸۰ ج ۱ مع الشامی)

البحث الثالث | صلوٰۃ کسوف میں قرأۃ جہراً ہے یا سراً؟ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ سراً ہے۔ امام احمدؒ، صاحبینؒ، اسحاقؒ بن راہویہؒ، ابن خزیمہؒ اور ابن منذرؒ فرماتے ہیں کہ جہراً ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص ۲۹۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں: ان مذھبنا ومذھب مالکؒ وابی حنیفۃؒ ولیثؒ بن سعدؒ وجمھور الفقھاء انہ یسر فی کسوف الشمس ویجھر فی خسوف القمر۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۳۹۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں: قال الحافظ (فی الفتح ص ۵۵۰ ج ۲) قد ورد الجھر فیھا عن علیؓ مرفوعاً وموقوفاً اخرجہ ابن خزیمۃؒ وغیرہ وقال بہ صاحبا ابی حنیفۃؒ واحمدؒ واسحٰقؒ بن راھویۃؒ وابن خزیمۃؒ وابن المنذرؒ من محدثی الشافعیۃ وابن العربیؒ من المالکیۃ وقال الطبری مخیر بین الجھر والاسرار۔

---

[1] فخطب الناس فحمد اللہ واثنیٰ علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من ایات اللہ لا یخسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم ذٰلک فادعوا اللہ تعالیٰ وکبروا وصلوا وتصدقوا۔ الحدیث۔ (بخاری ص ۱۴۲ ج ۱)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل | ابوداؤد ص۱۶۸ ج۱ میں گزری ہے مختاً بنا کا طول ما قام بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع له صوتا۔الحدیث اور مستدرک ص۳۳۰ ج۱ کی روایت بھی گزری : وصلی بنا کاطول ما قام بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع له صوتہ۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال | ترمذی ص۷۳ ج۱ کی اس روایت سے ہے : عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیه وسلم صلّی صلوٰۃ الکسوف وجهر بالقرأۃ فیها۔ قال الترمذی هٰذا حدیث حسن صحیح۔

اور امام احمدؒ وغیرہ ائمہ ثلاثہ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ تمھاری پیش کردہ روایات میں جہر کی نفی نہیں ، نفی سننے کی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ حضرات دُور ہوں۔

الجواب | ائمہ ثلاثہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ جہر والی روایت کا محمل خسوف القمر ہے نہ کسوف شمس۔ د ترمذی ملک حاشیہ

لیکن ہمارے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں قرأۃ بالجہر ہونی چاہیئے۔

البحث الرابع | اس میں اختلاف ہے کہ خسوف القمر میں جماعت ہونی چاہیئے یا کہ نہیں ؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نہیں ؟ امام شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں کہ جماعت ہے۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتهد ص۲۰۱ ج۱ میں لکھتے ہیں : واختلفوا فی کسوف القمر فذهب الشافعیؒ الیٰ انه یصلی له فی جماعة علی نحو ما یصلی فی کسوف الشمس وبه قال احمدؒ وداؤدؒ وجماعة وذهب مالکؒ وابوحنیفةؒ الیٰ انه لا یصلّی له فی جماعة واستحبوا ان یصلی الناس افذاذا رکعتین کسائر الصّلوات النافلة وسبب اختلافهم فی مفهوم قوله علیه السّلام ان الشمس والقمر اٰیتان من اٰیات اللہ تعالیٰ لا یخسفان لموت احد ولا لحیاته فاذا رأیتموهما فادعوا اللہ وصلّوا حتّی یکشف ما بکم وتصدّقوا خرّجه البخاری ومسلم فمن فهم ههنا من الامر بالصّلوٰۃ فیهما معنی واحداً وهی الصفة التی فعلها فی کسوف الشمس رأی الصّلوٰۃ فیها فی جماعة ومن فهم من ذٰلک معنی مختلفاً لانه لم یرد عنه علیه السّلام انه صلّی فی کسوف القمر مع کثرة دورانه قال المفهوم من ذٰلک اقل ما یطلق علیه اسم الصّلوٰۃ فی الشرع وهی النافلة۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۷۶ ج۷ میں بحوالہ امام مالکؒ فرماتے ہیں لم یبلغنا ولا اهل بلدنا انه صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم جمع لکسوف القمر ولا نقل عن احد من الائمة بعدہٗ انه صلی اللہ علیه وسلم جمع فیه۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۶۵ ج۲ میں لکھتے ہیں : وقال ابن القصار خسوف القمر یتفق لیلاً فیشق الاجتماع له وربما ادرک الناس نیاماً فیثقل علیهم الخروج لها ولا ینبغی ان یقاس علی کسوف الشمس لانه یدرک النّاس مستیقظین متصرفین ولا یشق اجتماعهم کالعیدین والجمعة والاستسقاء۔

باب ماجاء فی صلوٰۃ الخوف ص۴۳

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل جمہور فقہاءؒ یہ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ آپؐ کے بعد بھی پڑھی گئی اور اب بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ابوداؤد ص۱۷۱ ج۱ میں ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن سمرۃ نے کابل کی لڑائی میں صلوٰۃ الخوف پڑھی اور سنن الکبرٰی ص۲۵۲ ج۳ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے مقام صفین پر صلوٰۃ الخوف پڑھی اور فتح الملہم ص۴۲۹ ج۲ میں ہے کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے اصبہان میں صلوٰۃ الخوف پڑھی اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے مجوسیوں کے ساتھ لڑائی کرتے ہوئے طبرستان میں صلوٰۃ الخوف پڑھی اور انکے ساتھ حسنؓ بن علیؓ اور حذیفہؓ بن الیمانؓ وعبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص بھی تھے اور سنن الکبرٰی ص۲۵۲ ج۳ میں ہے: ان علیاً صلی المغرب صلوٰۃ الخوف لیلۃ الھریر۔ سمیت الھریر لانھم لما عجزوا عن القتال صار بعضھم یھرّ علی بعض) اور بخاری ص۶۵ ج۲ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے جب صلوٰۃ الخوف کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: یتقدم الامام وطائفۃ من الناس فیصلی بھم الامام رکعۃ. الحدیث۔ اور ترمذی ص۴۷ ج۱ میں ہے: عن سھلؓ بن ابی حثمۃ انہ قال فی صلوٰۃ الخوف یقوم الامام مستقبل القبلۃ وتقوم طائفۃ منھم معہ۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۴ میں لکھتے ہیں: واحتج علیھم الجمھور باجماع الصحابۃ علی فعل ھٰذہ الصلوٰۃ بعد موت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وبقول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّوا کما رأیتمونی اصلّی۔ امام ابویوسفؒ، امام مزنیؒ اور ابراہیمؒ بن علیہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف صرف آپؐ کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۲۴۲ ج۲ میں لکھتے ہیں: ومستندھم خصوص الخطاب بہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی قولہ تعالیٰ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ. الآیۃ۔ جمہورؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اِذَا کُنْتَ کی قید اتفاقی ہے۔ احترازی نہیں۔ چنانچہ تحفۃ الاحوذی ص۳۹۴ ج۱ میں ہے بانہ قید واقعی نحو قولہ ان خفتم فی صلوٰۃ المسافر۔

البحث الثانی جمہور فقہاءؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف سفر میں دو رکعت اور حضر میں چار رکعت ہے۔ امام ثوریؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ (حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۰ ج۱ میں لکھتے ہیں: وھٰذا مذھب ابن عباسؓ وجابرؓ بن عبداللہ وطاؤسؒ ومجاھدؒ والحسنؒ وقتادۃؒ والحکمؒ... الخ) یہ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف صرف ایک ہی رکعت ہے جمہورؒ اپنے استدلال میں وہ روایات پیش کرتے ہیں جن میں تصریح ہے کہ ایک گروہ کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک رکعت اور دوسرے کو دوسری رکعت پڑھائی۔ باقی ایک ایک رکعت لوگوں نے خود پڑھی یعنی الگ الگ۔ نسائی ص۱۷۱ ج۱ میں ہے: ثم قامت الطائفتان

فصلّی کل انسان منھم لنفسہ رکعۃ وسجدتین۔

امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کی دلیل ۱ ابوداؤد ص۱۷۷ ج۱ میں ہے: عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ عزوجل الصّلوٰۃ علی لسان نبیکم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الحضر اربعًا وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعۃ۔

الجواب قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۴۲ ج۳ میں لکھتے ہیں: وقال الجمھور قصر الخوف قصر ھیئۃ لا قصر عدد وتاوّلوا ھٰذہ الاحادیث بان المراد بھا رکعۃ مع الامام ولیس فیھا نفی الثانیۃ۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص۱۷۷ ج۱ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے: فصلّی بھٰؤلاء رکعۃ وبھٰؤلاء رکعۃ ولم یقضوا۔

جواب نیل الاوطار ص۳۴۲ ج۳ میں جمہور کی طرف سے یہ جواب نقل کیا گیا ہے: بان المراد منہ لم یعیدوا الصّلوٰۃ بعد الامن۔

البحث الثالث ۳ جمہور فقہاءؒ فرماتے ہیں کہ حضر میں بھی صلوٰۃ الخوف درست ہے امام ابن ماجشونؒ (معرب مرگون یعنی چاند جیسا) فرماتے ہیں کہ حضر میں صلوٰۃ الخوف نہیں اس کے دو قرینے ہیں:

پہلا یہ کہ قرآن میں وَاِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِی الۡاَرۡضِ ہے۔

اور دوسرا یہ کہ آپؐ نے غزوۂ خندق کے موقع پر صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھی حتّٰی کہ چار نمازیں قضا ہوگئیں۔

الجواب قرینہ اولیٰ میں اِذَا ضَرَبۡتُمۡ کی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی اور صلوٰۃ الخوف کا حکم غزوۂ خندق کے بعد نازل ہوا تھا۔ چنانچہ نصب الرأیہ ص۲۴۸ ج۲ میں اور نیل الاوطار ص۳۴۷ ج۳ میں ہے کہ خندق کا واقعہ کان قبل نزول صلوٰۃ الخوف کما رواہ النسائی وابن حبّان والشافعیؒ اور بخاری ص۵۹۲ ج۲ میں ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّی باصحابہ فی الخوف فی غزوۃ السابعۃ غزوۃ ذات الرقاع... الخ۔ یہ غزوہ امام بخاریؒ کی رائے میں غزوۂ خیبر کے بعد ہوا اور دیگر محققین کے نزدیک غزوہ خندق اور قریظہ کے بعد ہوا۔ (حاشیہ، بخاری ص۵۹۲ ج۲)

البحث الرابع ۴ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف کھڑے ہوکر یا سواری پر پڑھ سکتا

ہے۔ چلتے چلتے درست نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چلتے ہوئے بھی درست ہے۔ اصل جھگڑا لفظ رجالاً کی تفسیر میں ہے جو راجل کی جمع ہے۔ امام صاحبؒ اس کے معنی قائم علی الارجل اور امام شافعیؒ اس کے معنی ماشی کے کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ بخاری ص۶۵ ج۱ میں ہے: صلوا رجالا قیاما علی اقدامھم۔

البحث الخامس ۵ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صلوۃ الخوف کی چھ یا سات صورتیں ہیں وکلھا جائزۃ۔ علامہ ابن حزمؒ نے محلی میں اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں تیرہ صورتیں لکھی ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳۷ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ سترہ۱۷ صورتیں ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ بحوالہ ابوبکر بن العربیؒ سولہ۱۶ صورتیں نقل کرتے ہیں (فتح الباری ص۴۳۱ ج۲) امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۷ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال ابن حزمؒ صح منہا اربعۃ عشر وجھا وقال ابن العربیؒ (فی عارضۃ الاحوذی ص۴۵ ج۳) فیھا روایات کثیرۃ اصحھا ست عشر روایۃ۔ ان میں سے جس پر عمل کرے درست ہے۔ اولیٰ وہ ہے جو قرآن پاک میں ہے اور ابن عمرؓ سے مروی ہے: کما فی الترمذی ص۷۳ ج۱ روایۃ ط۱۔

البحث السادس ۶ اس میں اختلاف ہے کہ صلوۃ الخوف کے حکم کے نزول کے بعد آپ نے کتنی دفعہ صلوۃ الخوف پڑھی۔ سبل السلام ص۱۷ ج۲ نیل الاوطار ص۳۳۷ ج۳ اور فتح الملہم ص۳۸۰ ج۲ میں ہے: وحکی ابن القصار المالکیؒ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلاھا اربع وعشرین مرۃ۔ (وراجع فتح الباری ص۴۳۱ ج۲)

باب ما جاء فی الذی یصلی الفریضۃ ثم یؤم الناس بعدہ ص۷۵

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی فرض نماز پڑھ چکا ہو تو وہ لوگوں کو جماعت نہیں کرا سکتا کیونکہ اس کی نماز نفلی ہوگی اور مقتدیوں کی فرضی ہوگی۔ امام شافعیؒ و روایۃ عن احمدؒ وامام اسحقؒ فرماتے ہیں کہ اقتداء درست ہے۔ العرف الشذی ص۲۵۴ میں ہے: وذلک جائز عند الشافعیؒ وغیر جائز عند

ابی حنیفۃؒ ومالکؒ وعند احمدؒ روایتان ورجح ابوالبرکات محمد الدین ابن تیمیۃؒ فی المنتقیٰ روایۃ عدم الجواز وفی تمھید ابی عمرؒ ابن عبدالبرؒ ان عدم الجواز مذھب جمھور العلماء والفقھاء۔

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ مثلاً امام صلوٰۃ العصر پڑھ رہا ہو اور مقتدی ظہر شروع کردے تو عند الجمہورؒ اقتداء درست نہیں اور امام شافعیؒ واسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اقتداء درست ہے۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۵ج۱ میں لکھتے ہیں: ولم ار فی جوازھا حدیثا مرفوعا واما القیاس علی قصۃ معاذؓ فقیاس علی الفارق کما لا یخفیٰ علی المتأمل۔ جمہورؒ پہلی جزو میں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آتا ہے: الامام ضامن والمؤذن مؤتمن جو ترمذی ص۲۹ میں ہے اور نماز متنفل کم درجہ کی ہے اور نماز مفترض اعلیٰ ہے (درجے کے لحاظ سے) تو ادنیٰ اعلیٰ کو کیسے متضمن ہوسکتی ہے؟

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال اس جزو میں حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمھم۔

فائدہ لفظ مغرب معلول ہے۔ العرف الشذی ص۱۵۵ میں ہے: قال البیہقیؒ فی معرفۃ السنن والاٰثار ان لفظۃ المغرب معلولۃ لتصریح العشاء فی سائر الروایات۔ اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۴ج۱ میں لکھتے ہیں: وفی روایۃ مسلم ص۱۸۷ج۱ عشاء الاٰخرۃ۔

جوابات اس روایت کے کئی جواب ہیں تین امام طحاویؒ نے اور باقی دوسرے لوگوں نے دیئے ہیں۔

جواب ۱ امام طحاویؒ ص۱۹۹ج۱ میں لکھتے ہیں: لو ثبت ان معاذاً فعلہ فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یکن فی ذلک دلیل علی انہ بامر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم... الخ یعنی یہ کاروائی حضرت معاذؓ کی اپنی رائے سے تھی۔ نبی علیہ السّلام کا حکم نہ تھا۔

جواب ۲ امام طحاویؒ ہی ص۱۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : فقد یجوز ان یکون یصلی مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نافلۃ ثم یاتی قومہ فیصلی بھم الفریضۃ۔

جواب ۳ امام طحاویؒ ص۱۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : لا حتمل ان یکون ذٰلک من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی وقت ما کانت الفریضۃ تصلی مرتین فان ذٰلک قد کان یفعل فی اول الاسلام حتّٰی نھی عنہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھا جا سکتا تھا۔ حضرت معاذؓ پہلے آپؐ کے ساتھ پڑھتے پھر قوم کو پڑھاتے۔ امام ابن دقیق العیدؒ عمدۃ الاحکام ص۔۔۔ میں اس پر گرفت کرتے ہیں کہ فریضہ کبھی دو مرتبہ نہیں پڑھا گیا۔ لیکن العرف الشذی ص۱۵۵ میں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ (فتح الباری ص۱۹۶ ج۲ میں) فرماتے ہیں کہ ابتداء میں فرض دو مرتبہ ہوتے رہے۔ پھر آپؐ نے منع فرمایا اس کی دلیل طحاوی ص۱۸۷ ج۱ کی یہ روایت ہے : ان اھل العوالی کانوا یصلّون مرتین فنھاھم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یصلّوا صلوٰۃ فی یوم مرتین۔

جواب ۴ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص۶۶ ج۲ میں فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ دن کی نماز آپؐ کے ساتھ پڑھتے پھر رات کی نماز قوم کو پڑھاتے۔ یعنی جو نماز آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھتے وہ اور ہوتی اور جو قوم کو پڑھاتے وہ اور ہوتی۔

جواب ۵ بعض فقہاء احنافؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ عبارت یوں ہے : فصلّی لیلۃً مع النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العشاء (مسلم ص۱۸۷ ج۱) اس میں عشاء سے عشاء اولیٰ یعنی مغرب مراد ہے جیسا کہ روایت ترمذی میں مغرب کی تصریح ہے اور ان معاذ بن جبلؓ کان یصلّی مع رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشاء الاٰخرۃ ثم یرجع الی قومہ فیصلی بھم تلک الصّلوٰۃ (مسلم ص۱۸۷ ج۱) اس میں عشاء سے عشاء مراد ہے۔ والمراد بتلک الصّلوٰۃ مثلھا فی طول القرأۃ

وغیرھا... الخ (معارف ص٥٥ ج٢) تو یہ کو بعینہا وہی نماز ہے۔

دوسری جزو میں جمہورؒ کا استدلال اس روایت سے ہے جیسا کہ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص٥٥ ج١ میں لکھتے ہیں: واحتجوا بان المقتدیین قد اختلفوا علی امامهم وقد قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم انما جعل الامام لیؤتم به فلا تختلفوا علیه الحدیث (اخرجه الشیخان عن ابی هریرةؓ) تو اگر صلوٰۃ امام اور ہو اور مقتدی کی صلوٰۃ اور ہو تو اس حدیث کے خلاف ہے اور بحوالہ مبارک پوری صاحبؒ پہلے گزرا کہ اس جزو میں امام شافعیؒ کے پاس روایت نہیں محض فعل حضرت معاذؓ پر قیاس ہے جو کہ قیاس مع الفارق ہے۔

باب کراهیة ان ینتظر الناس الامام وهم قیام عند افتتاح الصلوٰة

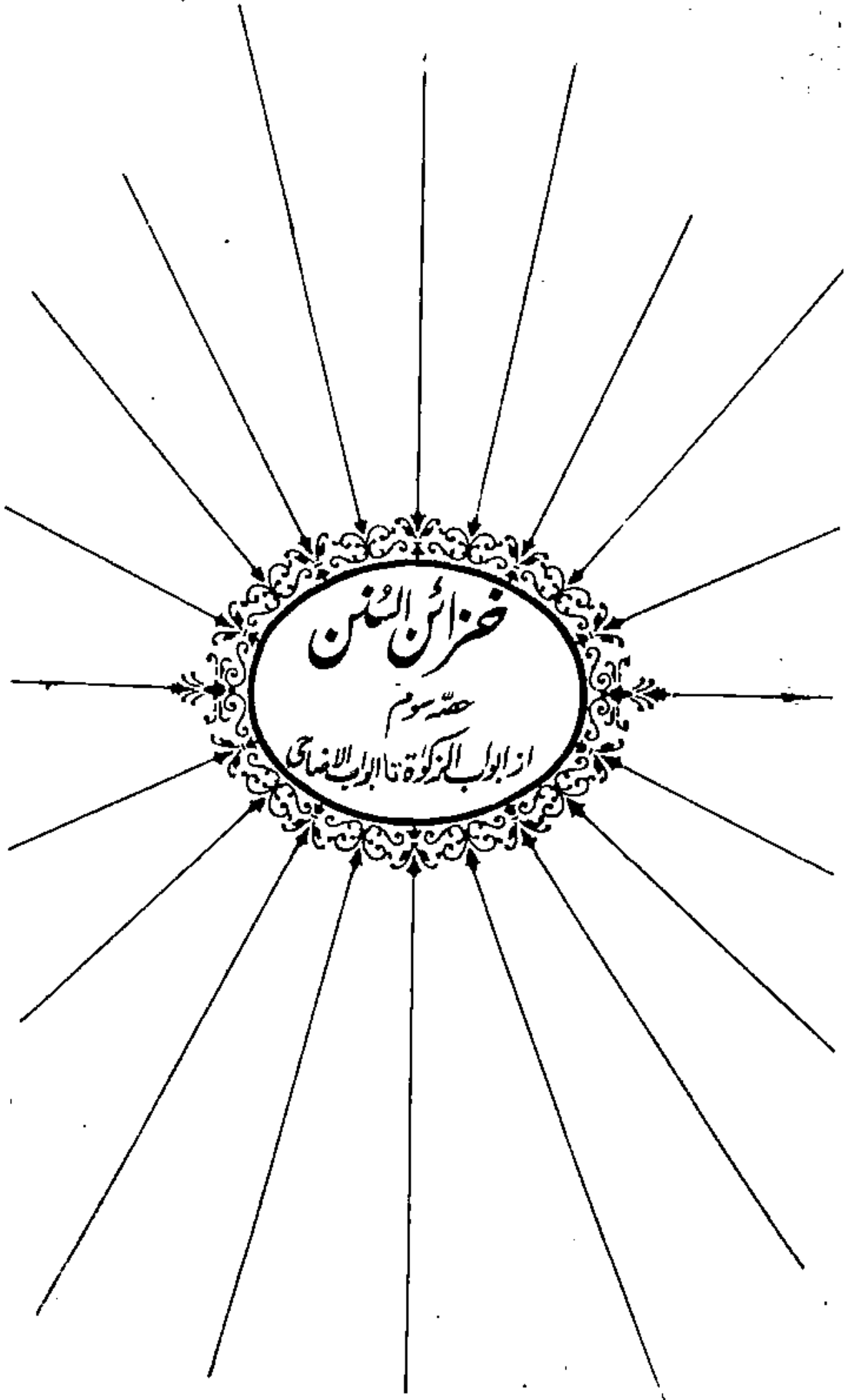
قوله فانما یقومون اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰة اس مسئلہ میں ائمہؒ کا تھوڑا سا اختلاف ہے کہ مقتدی صف میں کس وقت کھڑا ہو؟ علامہ عثمانیؒ فتح الملہم ص١٨٤ ج٢ میں لکھتے ہیں: وقال ابو حنیفةؒ ومحمدؒ یقومون فی الصف اذا قال حیّ علی الصلوٰة فاذا قال قد قامت الصلوٰة کبر الامام اور ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص٤٢ ج١ میں لکھتے ہیں: وَاَمَّا متیٰ یکبر الامام فان قوما قالوا لا یکبر الا بعد تمام الاقامة واستواء الصفوف وهو مذهب مالکؒ والشافعیؒ وجماعة وقوما قالوا ان موضع التکبیر هو قبل ان یتم الاقامة واستحسنوا تکبیره عند قول المؤذن قد قامت الصلوٰة وهو مذهب ابی حنیفةؒ والثوریؒ و زفرؒ۔ اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص٢٠٣ ج٣ میں لکھتے ہیں: وقد اختلف فی ذٰلک فذهب الاکثرون الی انهم یقومون اذا کان الامام معهم فی المسجد عند فراغ الاقامة۔ وعن انسؓ انه کان یقوم اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰة۔ رواه ابن المنذر وغیره۔ وعن عبد اللهؓ بن مسعودؓ قال لقد رأیتنا وما نقام الصلوٰة حتیٰ تکامل بنا

الصفوف۔ رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد ص ۹/۲ج) وعن سعیدؒ بن المسیبؒ اذا قال المؤذن اللّٰہ اکبر وجب القیام فاذا قال قد قامت الصّلوٰۃ کبر الامام وقال مالکؒ فی المؤطا ص ۲۴ (طبع مجتبائی دھلی) فانّی لم اسمع فی ذٰلک بحدٍّ یقام لہ الّا انّی اریٰ ذٰلک علیٰ قدر طاقۃ النّاس فان فیھم الثقیل والخفیف ولا یستطیعون ان یکونوا کرجل واحد۔ انتھٰی۔ ثم اذا لم یکن الامام فی المسجد فالجمھور علیٰ انھم لا یقومون حتّٰی یروہ۔ (معارف ص ۲۴ ج ۵)

فائدہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا تھا کہ جس وقت حی علی الصّلوٰۃ کے لفظ مکبّر کہے تو مقتدی اس وقت صف میں کھڑے ہوں یعنی اگر کوئی شخص تلاوت قرآن پاک، ذکر، ورد، وظیفہ اور مطالعہ وغیرہ میں مشغول ہو تو وہ سب کام چھوڑ کر حی علی الصّلوٰۃ کے حکم کی تعمیل کرے۔ ان کے ارشاد گرامی کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے سب صف میں بیٹھ جائیں پھر دفعتًہ اُٹھ کھڑے ہوں یہ متأخرین فقہاءؒ کی غلطی ہے جنھوں نے یہ مطلب سمجھا ہے۔ چنانچہ عالمگیری اور طحطاوی وغیرہ میں یہ جزئی صراحت سے موجود ہے کہ سب صف میں بیٹھ جائیں اور اس لفظ پر کھڑے ہوں۔

پہلے باحوالہ یہ بحث گزر چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء راشدینؓ کے دور میں پورے اہتمام کے ساتھ صفیں کھڑی کی جاتی تھیں اور پھر اس کے بعد نماز شروع ہوتی تھی۔ یہ نہیں کہ ان کو پہلے بیٹھنے کا حکم ہوتا اور پھر حیّ علی الصّلوٰۃ اور قد قامت الصّلوٰۃ کے جملوں پر اُٹھ کھڑے ہونے کا ارشاد ہوتا، جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ اعلم بالصّواب۔

بحمد اللہ تعالیٰ وحسنِ توفیقہٖ خزائن السنن حصہ دوم مکمل ہوا اور آگے انشاء اللہ العزیز حصہ سوم شروع ہوگا۔ علمی اور تحقیقی اغلاط کی نشاندہی کرنے والے حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کیا جائے گا۔ باقی شور وشغب، ضد اور تعصب کا اس جہان میں سرے سے کوئی علاج ہی نہیں ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کے سچے پیغمبروں علیٰ جمیعہم وعلیٰ نبینا صلوات اللہ تعالیٰ والتسلیمات کے خلاف بھی ہوتا رہا۔ وصلّی اللّٰہ تعالیٰ وسلّم علیٰ رسولہٖ خاتم الانبیآء وخیر خلقہٖ محمد وعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ وازواجہٖ واتباعہٖ الیٰ یوم الدّین۔ آمین۔

المرتب: العبد العاجز رشید الحق خان عابد

خزائن السنن
حصہ سوم
از ابواب الزکوٰۃ تا ابواب الاضاحی

فہرست مضامین خزائن السنن (حصہ سوم)

ابواب الزکوٰۃ [ص۸۰]

باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم [ص۸۰]

قولہ: ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ:

اگر دونوں جملوں کا حکم [لہ] مالک کو ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً دو آدمیوں کے پاس اسّی [۸۰] بکریاں ہیں۔ ہر ایک کی چالیس چالیس [۴۰] تو جب زکوٰۃ وصول کرنے والا آیا تو مالکوں نے اس ڈر سے کہ دو بکریاں زکوٰۃ میں [۲] چلی جائیں سب بکریوں کو جمع کر کے یہ کہا کہ اسّی [۸۰] بکریاں ایک ہی کی ہیں۔ دُوسرا راعی ہے۔ یہ صُورت متفرق کو جمع کرنے کی ہے، اس سے نہی کی گئی ہے۔ اس صُورت میں خشیۃ الصدقۃ کا مطلب یہ ہوگا خشیۃ کثرۃ الصدقۃ۔ اور مجتمع میں تفریق نہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا، کہ مثلاً ایک آدمی کے پاس ستر بکریاں ہیں، ان میں ایک بکری زکوٰۃ ہے۔ مصدق کے آنے پر اس نے بکریوں کو دو حصّوں میں تقسیم کر کے پینتیس پینتیس [۳۵] کر دیں۔ اور کہا کہ دو آدمیوں کی ہیں۔ نصاب پُورا نہیں۔ ایسا کرنے سے بھی نہی ہے۔ اور خشیۃ الصدقۃ کا معنی اس صُورت میں خشیۃ وجوب الصدقۃ: ہوگا۔

اور اگر ان جملوں کا مخاطب مصدق (بتخفیف الصاد وکسر الدال ھو آخذ الصدقات: بحوالہ ابوداؤد ص۲۲۰ ھامش ص۴) ہو تو لا یجمع بین متفرق کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً ستر بکریاں دو آدمیوں کی ہیں۔ ہر ایک کی نصف نصف۔ لیکن اکٹھی چرتی ہیں۔ مصدق نے اکٹھی کر کے ایک کی ملکیت قرار دے کر ایک بکری لے لی۔ حالانکہ بقاعدہ شریعت ہر ایک کا نصاب کامل نہ ہونے کی وجہ سے کوئی بکری بھی نہ آتی تھی! اس سے بھی منع کر دیا گیا تو اس صُورت میں خشیۃ الصدقۃ

لہ: ولکن صرف الخطاب الشافعیؒ الی الساعی کما حکاہ عنہ الداؤدیؒ وصرفہ مالکؒ الی المالک وقال الخطابیؒ، عن الشافعیؒ، انہ صرفہ الیہما۔ انتہٰی ملتقطاً من کلام العینیؒ و القسطلانیؒ (بخاری ص۱۹۵/۱۷ ھامش ص۵)

کا مطلب خشیۃ عدم وجوب الصدقہ ہے، اور تفریق بین مجتمع کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک سو بیس ۱۲۰ بکریاں ہیں اور اکٹھی ہیں لیکن مصدق ان کو تقسیم کرکے چالیس چالیس کا ریوڑ بنا کر تین بکریاں لینا چاہے جبکہ شرعاً صرف ایک ہی بکری ہے تو یہ بھی ناجائز ہے، اور اس صورت میں خشیۃ الصدقۃ کا مطلب خشیۃ قلۃ الصدقۃ ہوگا۔

قولہ: وما کان من خلیطین فانهما یتراجعان بالسویۃ: کا مطلب یہ ہے، کہ مثلاً دو آدمیوں کے پاس اکسٹھ ۶۱ اونٹ ہیں ایک کے چھتیس ۳۶ اور دوسرے کے پچیس ۲۵ ہیں مال مشترک ہے۔ پچیس ۲۵ میں بنت مخاض اور چھتیس ۳۶ میں بنت لبون آتی ہے (اب مثلاً بنت مخاض کی قیمت دو سو ۲۰۰ روپے ہے اور بنت لبون کی قیمت تین سو ۳۰۰ روپے ہے مصدق نے کل پانچ سو ۵۰۰ روپے وصول کرلیے۔ تو اب چھتیس ۳۶ والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک کے ذمے میں نصف یعنی اڑھائی سو ہے بلکہ پچیس ۲۵ والے کے ذمہ دو سو قیمت بنت مخاض اور چھتیس والے کے ذمے تین سو قیمت بنت لبون آئیگی) کمی وزیادتی کی صورت میں یرجع کل واحد منهما علی صاحبہ بقدر ما یساوی مالہ الخ (التعلیق المحمود ص۲۱۹ ج۱) وفی حاشیۃ البخاری ص۱۹۵ ج۱ و البدائع ص۳۰ ج۲ و فتح القدیر ص۴۹۶ ج۱۔ واللفظ للاول فان لکل واحد ان یرجع علی شریکہ بحصتہ مما اخذہ الساعی من ملکہ زکوٰۃ شریکہ الخ

خلط کے معنی شرکت کے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خلط شیوع و اشتراک در اعیان مثلاً دو آدمیوں کو وراثت یا ہبہ سے کوئی چیز ملی اور ابھی تقسیم نہیں کی گئی یا دونوں نے مشترک طور پر کوئی چیز خریدی، اور ابھی تک تقسیم نہ کی ہو۔ اس حدیث میں احناف کے نزدیک خلط سے یہی مراد ہے، اور اسی کو امام بخاریؒ نے اختیار کیا ہے وهو مختار ابن حزمؒ اور دوسری قسم خلط جوار ہے، اسکو خلط اوصاف بھی کہتے ہیں، یہ خلط جن حضرات کے نزدیک مؤثر ہے، ان کے نزدیک دس چیزوں میں اشتراک ہوگا۔

(۱) نیت خلط (۲) راعی (۳) مرعیٰ (۴) حالب (۵) محلب (۶) مراح (۷) مشرب (۸) فحل (۹) کلب (۱۰) مسرح۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ خلط جوار مؤثر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دس چیزیں ہیں۔ جیسے شرح المہذب للنووی ص۴۳۲ ج۵ میں ہے اور

امام احمدؒ کے نزدیک چھ ہیں۔ مسرح، مراح، مرعیٰ، محلب، فحل، راعی (معارف السنن ص۱۸۶ ج۵) مغنی ابن قدامہ ص۴۸۲ ج۲ میں صرف دو ہیں راعی اور مرعیٰ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہر ایک کے پاس پورا نصاب نہ بھی ہو۔ اور مجموعہ نصاب کو پہنچ جائے، تو یہ صورت بھی مؤثر ہوگی۔ وھی روایۃ عن احمدؒ۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک خلط جوار تب مؤثر ہوگی! جب ہر ایک کے پاس نصاب ہو۔ وبھذا قال الثوریؒ وابو ثورؒ وابن المنذرؒ (شرح المھذب ص۴۳۲ ج۵ مغنی ص۴۸۲ ج۲ ومعارف السنن ص۱۸۵ ج۵) اور خلط جوار میں اگر دو آدمیوں کی اسّی۸۰ بکریاں ہوں، تو ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک زکوٰۃ میں ایک بکری آئیگی اور احناف کے نزدیک دو بکریاں کیونکہ ملک الگ الگ ہے، اور دو ملکوں کو ایک کر دینا اصول کیخلاف ہے، اسی لیے ابن حزمؒ نے محلی میں اس کو باری عزّ وجل اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حکم کے صریح خلاف کہا ہے۔ اور ان کا مذہب امام صاحبؒ کے موافق ہے۔ بحوالہ معارف السنن ص۱۹۱ ج۵ اور حدیث یتراجعان بالسویۃ احناف کے مذہب پر فِٹ بیٹھتی ہے کیونکہ تراجع ملک کی صورت میں ہی متحقق ہوسکتا ہے اور مبسوط ص۱۵۴ ج۲ میں ہے۔ والمراد من الجمع والتفریق فی الملک لا فی المکان لاجماعنا علیٰ ان النصاب اذا کان فی ملک واحد یجمع وان کان فی امکنۃ متفرقۃ وقال ابن الھمامؒ اذ المراد الجمع والتفریق فی الاملاک لا الامکنۃ الا یریٰ ان النصاب المفرق فی امکنۃ مع وحدۃ الملک تجب فیہ الزکوٰۃ۔ (فتح القدیر ص۴۹۶ ج۱ وبخاری ص۱۹۵ ج۱ ھامش ص۵)۔

باب ماجاء لیس فی الخیل والرقیق صدقہ صـ۸۰

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ ہے۔ ہاں فرس غازی میں نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں۔ امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری صـ۱۰۹۳ ج۲ ومسلم صـ۳۱۹ ج۱ میں روایت ہے۔ الخیل لثلثة الی قولہ ولم ینس حق اللہ تعالی فی رقابها ولا ظهورها الحدیث۔ بین السطور لکھا ہے۔ فیه دلیل علی ان فیها الزکوٰة واعتمدت علیه الحنفیة فی ایجاب الزکوٰة فی الخیل والخصم فسره بقوله لا ینسی التصدق ببعض کسبه علیها لله تعالی۔ لیکن صدقہ تو کسب سے متعلق ہے نہ کہ رقاب سے۔

دلیل ۲ قال طاؤسؒ سألت ابن عباسؓ عن الخیل أفیها صدقة فقال لیس علی فرس الغازی فی سبیل اللہ صدقة قال الحافظؒ فی الدرایة صـ۱۵۸ اسناده صحیح۔ اسی طرح زیدؓ بن ثابت سے روایت ہے۔ جس میں ہے ولا فی فرسه صدقة (انما اراد فرس الغازی۔ نصب الرأیة صـ۳۵۷ ج۲ وسبل السلام صـ۱۶۸ ج۲) حافظ ابن القیمؒ زادالمعاد صـ۱۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولم یکن من هدیه اخذ الزکوٰة من الخیل والرقیق ولا البغال ولا الحمیر ولا الخضروات الخ خیل کے متعلق گذرا کہ خیل غازی مراد ہے رقیق کے متعلق امام ترمذیؒ صـ۸۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولا فی الرقیق اذا کانوا للخدمة صدقة الا ان یکونوا للتجارة فاذا کانوا للتجارة ففی اثمانهم الزکوٰة اذا حال علیها الحول۔ حمیر کے متعلق بخاری صـ۱۰۹۳ ج۲ میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ان کے متعلق مجھ پر کچھ نہیں اتارا گیا اور بغال کے متعلق ابھی زاد المعاد کا حوالہ گذرا ہے۔ خضراوات کی بحث آگے آئیگی انشاء اللہ تعالیٰ عز وجل۔ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ہے۔ ولیس علی المسلم فی عبده ولا فی فرسه صدقة۔ ترمذی صـ۸۰ ج۱۔ جواب گذر چکا ہے کہ اس سے مراد غازی کا فرس ہے اور عبد سے للخدمة مراد ہے۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ العسل صہ٨

حافظ ابن القیم زاد المعاد صہ١٥ ج١ میں لکھتے ہیں، کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہد میں زکوٰۃ نہیں۔ وذھب احمدؒ وابوحنیفہؒ وجماعۃ الی ان فی العسل زکوٰۃ وان ھٰذہ الآثار (صہ١٤٩ و ١٥٠ ج١) میں چند احادیث پیش کیں جن میں سے ایک وہ ہے جو ترمذی صہ٨ ج١ میں ہے۔ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العسل فی کل عشرۃ ازق زق) یُقوی بعضھا بعضاً وقد تعددت مخارجھا و اختلفت طرقھا ومرسلھا یعضد بمسندھا۔ امام ترمذیؒ صہ٨ ج١ میں لکھتے ہیں، والعمل علی ھٰذا عند اکثر اھل العلم وبہ یقول احمدؒ واسحٰقؒ علامہ زیلعیؒ نصب الرأیۃ صہ٣٩٠ تا ٣٩٢ ج٢ میں اور قاضی شوکانی نیل الاوطار صہ١٥٦ ج٤ میں مسند احمدؒ ابن ماجہؒ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کے حوالے سے متعدد روایات نقل کرتے ہیں جن سے شہد کی زکوٰۃ ثابت ہوتی ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کا استدلال کسی مرفوع روایت سے نہیں۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد صہ١٥٠ ج١ میں لکھتے ہیں۔ وقال الشافعیؒ اخبرنا مالک عن عبد اللہ بن ابی بکرؒ قال جاء کتاب من عمرؒ بن عبد العزیزؒ الی ابی وھو بمنی ان لا یأخذ من الخیل ولا من العسل صدقۃ۔

الجواب شہد کی زکوٰۃ کے متعلق تو مرفوع روایات موجود ہیں جیسا کہ امام ترمذیؒ حضرت ابن عمرؓ کی روایت پیش کرتے ہیں اور آگے فرماتے ہیں۔ وفی الباب عن ابی ھریرۃؓ و ابی سیارۃ المتعیؓ وعبد اللہ بن عمروؓ۔ تو یہ مرفوع روایات مل کر درجہ حسن کو پہنچتی ہیں۔ ان کے مقابلہ میں حضرت عمرؒ بن عبد العزیزؒ کا موقوف کچھ اثر نہیں رکھتا۔ نیز اکثر حضرات کا جیسا کہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اور فائدہ فقراء بھی اسی میں ہے۔

باب! مال مستفاد کے بارے میں حاشیہ میں معقول بحث ہے اسکو ملحوظ رکھیں۔

باب ما جاء فی زکوٰۃ الحلی ص۸۱

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کے زیور میں جبکہ وہ نصاب کو پہنچ جائے یعنی ۵۲½ تولہ چاندی یا ۷½ تولہ سونا ہو اور قرض وغیرہ اس پر نہ ہو اور حولان حول بھی ہو چکا ہو، تو اس پر زکوٰۃ لازم ہے۔ امام ترمذیؒ ص۸۱ ج۱ پر فرماتے ہیں۔ وبہ یقول سفیان الثوریؒ وعبد اللہؒ بن المبارکؒ ۔ اس سے پہلے لکھتے ہیں۔ فرأی بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین فی الحلی زکوٰۃ۔ امام عبد العظیم المنذریؒ الترغیب والترہیب ص۲۷۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقد اختلف العلماء فی ذٰلک فروی عن عمرؓ بن الخطاب انہ اوجب فی الحلی الزکوٰۃ وھو مذھب عبد اللہؓ بن عباسؓ وعبد اللہؓ بن مسعود وعبد اللہؓ بن عمرؓ وسعیدؒ بن المسیبؒ وسعیدؒ بن جبیرؒ وعبد اللہؓ بن شدادؒ ومیمونؒ بن مھرانؒ وابن سیرینؒ ومجاھدؒ وجابرؒ بن زیدؒ والزھریؒ و سفیان الثوریؒ وابی حنیفۃؒ واصحابہ واختارہ ابن المنذرؒ الخ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں۔

امام صاحب ومن وافقہ کی دلیل ۱؎ ابوداؤد ص۲۱۸ ج۱ نسائی ص۲۶۶ ج۱ سنن الکبری ص۱۴۰ ج۴ میں روایت ہے۔ ان امرأۃ اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعھا ابنۃ لھا وفی ید ابنتھا مسکتان غلیظتان من ذھب فقال لھا أتؤدین زکوٰۃ ھذا قالت لا قال ایسرک ان یسورک اللہ بھما سوارین من نار یوم القیامۃ۔ الحدیث امام ابوالحسن ابن القطانؒ فرماتے ہیں اسنادہ حسن۔ بحوالہ نصب الرایۃ ص۳۷۰ ج۲ اور بحوالہ منذریؒ لکھتے ہیں۔ ھذا اسناد نقوم بہ الحجۃ انشاء اللہ تعالیٰ۔ دلیل ۲؎ مستدرک ص۳۸۹ ج۱ دارقطنی ص۲۰۵ ج۲ اور سنن الکبری ص۱۳۹ ج۴ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ فقالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرأی فی یدی فتخات من ورق فقال ما ھذا یا عائشۃؓ فقلت صنعتھن لأتزین لک یا رسول اللہ فقال اتؤدین

زکوتہن قلت لا او ماشاء اللہ تعالیٰ قال ھو حسبک من النار قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علی شرط الشیخین ۔ دلیل ۳ ابوداؤد ص ۲۱۸ ج ۱ مستدرک ص ۳۹۰ ج ۱ دارقطنی ص ۲۰۴ ج ۱ اور سنن الکبریٰ ص ۸۳ ج ۴ میں روایت ہے ۔ عن ام سلمۃؓ قالت کنت البس اوضاحا من ذھب فقلت یا رسول اللہ اکنزھو؟ فقال ما بلغ ان تؤدی زکوتہ فزکی فلیس بکنز قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علی شرط البخاری ۔ دلیل ۴ الترغیب و الترھیب ص ۲۷۳ ج ۱ میں ہے ۔ عن اسماءؓ بنت یزید قالت دخلت انا وخالتی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعلینا اسورۃ من ذھب فقال لنا أتؤتیان زکوتہ قالت فقلت لا فقال اما تخافان ان یسورکما اللہ اسورۃ من نار اَدّیا زکوتہ رواہ احمد باسناد حسن ۔

نوٹ : ہم نے جو روایات پیش کی ہیں ۔ یہ ان کے علاوہ ہیں جو امام ترمذیؒ نے ص ۸۱ ج ۱ میں پیش کی ہیں ۔ ان میں نہ تو مثنیٰ بن الصباح ہے اور نہ ابن لہیعۃ ! باقی ائمہ ثلاثہؒ کے پاس نص کے طور پر زکوۃِ زیورات کی نفی کی کوئی صحیح یا صریح روایت نہیں ۔ رہا امام ترمذیؒ[له] کا یہ فرمانا کہ لا یصح فی ھٰذا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شیء تو اس کے بارے میں امام منذریؒ الترغیب والترھیب ص ۲۷۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں ۔ لعل الترمذی قصد الطریقین اللذین ذکرھما والا فطریق ابی داؤد لا مقال فیہ علی انہ وان لم یصح عندہ فعند غیرہ صحیح ۔

له : وفی تحفۃ الاحوذی ص ۱۲ ج ۲ قلت فظھر ان قول الترمذی لا یصح فی ھٰذا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غیر صحیح واللہ تعالیٰ اعلم ۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضروات ص۸۱

خضروات جمع خضراء تحفۃ الاحوذی ص۱۲ ج۲۔ خضروات کے معنی ساگ پات کی جملہ اقسام ہیں۔ مولی گاجر، شلجم وغیرہ تمام سبزیاں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز زمین سے پیدا ہوتی ہے۔ بجز ان اشیاء[۱] اربعہ کے (الحطب[۱] ایندھن، القصب[۲] قلم بنانے کا کانا، الحشیش[۳] گھاس اور الشجر[۴] الذی لیس لہ ثمر) باقی سب میں عشر ہے، بارانی میں دسواں اور چاہی وغیرہ میں بیسواں حصہ۔ شوکانی نیل الاوطار ص۱۵۰ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ، زید بن علیؓ اور نخعیؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ خضروات میں مطلقاً عشر نہیں۔ حنطہ، شعیر، زبیب، تمر، ذرہ میں تب ہوگا، جب پانچ وسق ہوں اس سے کم ہوں تو عشر نہیں ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع کی مقدار پہلے بیان ہو چکی ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں، کہ قلیل ہو یا کثیر ہو، بجز ان اشیاء اربعہ کے سب میں عشر ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ارشاد باری تعالیٰ ہے، انفقوا الی قولہ مما اخرجنا لکم من الارض۔ اس سے پتہ چلا کہ جو چیز بھی زمین سے پیدا ہو اس میں اللہ کا حق ہے۔ دلیل ۲ ارشاد باری ہے۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ۔ کھیتی کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو اس میں بھی تعمیم ہے۔ دلیل ۳ بخاری ص۲۰۱ ج۱ اور ترمذی ص۸۱ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء والعیون او کان عشریا العشر و فیما سقی بالنضح نصف العشر۔ دلیل ۴ ترمذی ص۸۱ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

---

[۱]: ھدایہ ص۱۸۲ ج۱ باب زکوٰۃ الزروع والثمار میں ہے واما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ بل تنقی منہا حتی لو اتخذھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتاً للحشیش یجب فیہا العشر، وفی التحفہ ص۱۲ ج۲ وحکمتہ ان القوت مایقوم بہ بدن الانسان لان الاقتنیات من الضروریات التی لاحیات بدونہا فوجب فیہا حق لارباب الضرورۃ قالہ القاریؒ۔ فی المرقات ص۱۵۹ ج۴

فیما سقت السماء و العیون العشر و فیما سقی بالنضح نصف العشر۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ وعلیہ العمل عند عامۃ الفقہاء۔ دلیل نمبر ۵ مسلم ص ۳۱۶ ج ۱ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ فیما سقت الانہار والغیم العشور و فیما سقی بالسانیۃ العشر۔ یہ جملہ دلائل اپنے عموم کیساتھ اس پر دال ہیں کہ جو چیز بھی زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۳ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۱۵۱ ج ۴ میں لکھتے ہیں۔ قال ابن العربیؒ اقوی المذاہب واحوطہا للمساکین قول ابی حنیفۃؒ وھو التمسک بالعموم۔ (عارضۃ الاحوذی ص ۱۳۵ ج ۳) نواب صدیق حسن خاں دلیل الطالب ص ۴۲۶ میں لکھتے ہیں کہ قرآن حدیث کی عمومی دلیلیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے۔ مثلاً خذ من امو الھم صدقۃ وقول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما سقت السماء۔ الحدیث واین حدیث در صحیح است و مراجع لہ التحفۃ ص ۱ ج ۲) دیگر حضرات ائمہ کرام کی پہلی دلیل یہی حدیث ہے جو ترمذی ص ۸۱ میں ہے۔ عن معاذؓ انہ کتب الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یسئلہ عن الخضروات وھی البقول فقال لیس فیہا شئ۔ لیکن اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ خود امام ترمذیؒ ص ۸۱ ج ۱ میں فرماتے ہیں۔ اسنادھذا الحدیث لیس بصحیح ولیس یصح فی ھذا الباب عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شئ۔ دوسری دلیل دارقطنی ص ۲۰۱ ج ۲ اور مستدرک ص ۴۰۱ ج ۱ میں حضرت معاذؓ سے مرفوعاً مروی ہے جس میں یہ بھی ہے۔ واما القثاء والبطیخ والرمان والقصب فقد عفا عنہ رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقال الحاکمؒ صحیح رووافقہ علیہ الذہبیؒ) الجواب امیر یمانی سبل السلام ص ۱۳۴ ج ۲ میں اور نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب ص ۴۲۲ میں (واللفظ لہ) لکھتے ہیں حافظ ابن حجرؒ گفتہ (ای در تلخیص الحبیر ص ۱۶۵ ج ۲ طبع القاہرۃ) دریں حدیث ضعف و انقطاع است و ترمذی بعض او از حدیث عیسیٰؒ بن طلحہؒ از معاذؓ روایت کردہ وھو ضعیف آھ امام حاکمؒ (اور علامہ ذہبیؒ) کی تصحیح درست نہیں ہے التعلیق المغنی ص ۲۰۱ ج ۱ میں ہے قال صاحب التنقیح وفی تصحیح الحاکمؒ لھذا الحدیث نظر فانہ حدیث ضعیف۔

واسحٰق بن یحییٰ ترکہ احمدؒ والنسائیؒ وقال ابن معینؒ لا یکتب حدیثہ وقال البخاریؒ یتکلمون فی حفظہ وقال القطانؒ شبہ لا شئ۔ الخ تیسری دلیل: ابن ماجہ ص ۱۳۱ میں عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مرفوعاً مروی ہے۔ الزکوٰۃ فی ھذہ الخمسۃ الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب والذرۃ۔ الجواب۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص ۳۸۹ ج ۲ میں لکھتے ہیں کہ اس باب کی سب روایات مخدوش ہیں۔ وکلہا مدخولۃ وفی متنہا اضطراب۔ پھر تفصیل کے ساتھ ایک ایک روایت پر بحث کی ہے۔

پانچ وسق سے کم مقدار میں عُشر نہ ہونے پر دیگر حضرات ائمہ کرامؒ۔ حضرت ابوسعید الخدریؓ کی اس روایت سے جو بخاری ج۱ص ۱۹۴۔ مسلم ج۱ص ۳۱۶۔ اور ترمذی ج۱ص ۸۰ وغیرہ میں ہے، ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة استدلال کرتے ہیں۔

الجواب۔ صاحب ہدایہ ج۱ص ۱۸۱۔ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے عُشر مراد نہیں ہے ان کا کہنا بجا ہے اور اسکے دو قرینے ہیں۔

قرینہ اولیٰ۔ اسکی ابتداء میں یہ لفظ ہیں، لیس فیما دون خمسة ذود صدقة ولیس فیما دون خمسة اواق صدقة۔ تو یہاں زکوٰۃ کا ذکر ہے اس لئے فیما دون خمسة اوسق میں بھی زکوٰۃ مراد ہے۔

قرینہ ثانیہ۔ پانچ وسق اس زمانہ میں پانچ اوقیوں کی قیمت کے برابر تھے یعنی دوسو درہم ان کی مالیت تھی اس سے عُشر کا انتفاء نہیں ہوتا۔ بلکہ زکوٰۃ کی نفی ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

باب ما جاء فی زکوٰۃ مال الیتیم ص۸۱

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مال یتیم پر زکوٰۃ نہیں۔ امام ترمذی ص۸۱ ج۱ میں سفیان ثوریؒ اور ابن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک نقل کرتے ہیں۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیل نمبر۱ ابو داؤد کتاب الحدود ص۲۴۲ ج۲ میں روایت ہے۔ رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتّٰی یستیقظ وعن الصبی حتّٰی یحتلم وعن المجنون حتّٰی یعقل۔ اور یہ روایت نسائی مسند احمد اور مستدرک میں بھی بسند صحیح مروی ہے۔

دلیل نمبر۲ ترمذی ص۸۱ ج۱ حاشیہ ۵ میں ہے۔ عن عبد اللہؓ بن مسعود قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ الآثار للمحمدؒ (ص۵۰ وفتح القدیر ص۱۱۶ ج۲)

دلیل نمبر۳ نابالغ بچہ بالاتفاق غیر مکلف ہے۔ اس لیے اس پر بالاتفاق نماز فرض نہیں تو زکوٰۃ کیسے فرض ہوگی جبکہ قرآن نے دونوں کو اکٹھا ذکر کیا ہے۔ اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ۔ قاضی شوکانی سیل الجرار میں اور نواب صدیق حسن خان دلیل الطالب ص۴۲۸ میں لکھتے ہیں کہ جب بچہ غیر مکلف ہے اور باقی چار رکن اس پر واجب نہیں تو بعید سی بات ہے کہ اس پر زکوٰۃ فرض ہو۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: ترمذی ص۸۱ ج۱ کی روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خطب الناس فقال الا من ولی یتیمًا له مال فلیتجر فیه ولا یترکه حتّٰی تأکله الصدقة۔ الجواب نمبر۱ خود امام ترمذیؒ ص۸۱ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ فی

اسنادہ مقال لان المثنیٰ بن الصباح یضعف فی الحدیث :

جواب ۲ : بعض فقہاء احناف نے یہ جواب دیا ہے، کہ صدقہ سے مراد صدقہ فطر ہے کیونکہ اس میں مکلف اور غیر مکلف کا اعتبار نہیں بلکہ رأس یمونہٗ دیلی علیہ کا اعتبار ہے۔ وفی التوضیح ص۱۶۱ فان الرأس سبب لوجوب صدقۃ الفطر الیٰ ان قال بل یجب العمل بکل واحد منہما اذ لا تنافی فی الاسباب۔

باب ماجاء ان العجماء جرحہا جبار وفی الرکاز الخمس

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال العجماء جرحہا جبار والمعدن جبار وفی الرکاز الخمس۔ معدن اس خزانہ کو کہتے ہیں جو خالق کائنات نے زمین میں پیدا کیا ہے جیسے سونے چاندی پیتل اور لوہے وغیرہ کی کانیں اور رکاز اس مال کو کہتے ہیں جسکو کفار اور اہل جاہلیت نے زمین میں دفن کیا ہو۔ معارف ص۲۴۲ ج۵ میں ہے ثم الکنز ان وجد فیہ سمۃ الکفر فھو فی حکم الغنیمۃ یجری فیہ الخمس وان وجد فیہ علامۃ الاسلام فھو فی حکم اللقطۃ انتھی۔ امام ابوحنیفہؒ امام سفیان ثوریؒ امام زھریؒ امام ابراہیم النخعیؒ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ وغیرہم یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ معدن اور رکاز کا مفہوم جدا جدا ہے مگر جو حکم رکاز کا ہے سو وہی معدن کا ہے کہ معدن میں بھی خمس ہے جس طرح کہ رکاز میں خمس ہے۔ حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ معدن میں خمس نہیں رکاز میں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ بان المعدن مخلوق فکان کمن حصل فی یدہ مال ودفن الجاھلیۃ کالغنیمۃ فیکون فیہ الخمس۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معدن میں ان کے نزدیک زکوٰۃ اور رکاز میں خمس ہے۔

امام صاحبؒ ومن وافقہ کی طرف سے پہلی دلیل ۱

عمدۃ القاری ص۱۰۱ ج۹ میں ہے وفی مجمع الغرائب الرکاز المعادن وفی النہایۃ لابن

الاثیرؒ المعدن والرکاز واحد آھ اور علامہ ابن اثیرؒ النہایہ ص۲۵۸ ج۲ میں لکھتے ہیں الرکاز عند اھل الحجاز کنوز الجاھلیة المدفونة وعند اھل العراق المعادن والقولان تحتملھما اللغة آھ۔ اور لسان العرب (ص۲۲۳ ج۷) میں ہے۔ الرکاز ما اخرج من المعدن۔

دوسری دلیل نمبر۲: امام ابو عبید القاسمؒ بن سلامؒ فرماتے ہیں۔ وھذا القول ای کون المعدن رکازاً وفیه الخمس اشبه عندی بتأویل الحدیث المرفوع الذی ذکرناہ عن عبد اللہؓ بن عمروؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم سئل عن المال یوجد فی الخراب العادی فقال فیه وفی الرکاز الخمس فقال ابو عبیدؒ فقد تبیّن لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون لقوله فیه وفی الرکاز الخمس فجعل الرکاز غیر المال فعلم بھذا انه المعدن۔ (کتاب الاموال ص۳۴۰) جس روایت کا انہوں نے حوالہ دیا ہے وہ نسائی ص۲۶۸ ج۱ سُنن الکبریٰ ص۱۵۵ ج۴ اور مستدرک ص۶۵ ج۲ میں ہے۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح ہے۔

تیسری دلیل نمبر۳: سُنن الکبریٰ ص۱۵۲ ج۴ اور نصب الرایة ص۳۸۰ ج۲ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے۔ وفی الرکاز الخمس قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذی خلقه اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت۔ وقال البیھقیؒ تفرد به عبد اللہ بن سعید وھو ضعیف جداً۔ مگر پہلی صحیح روایت کی تائید اس سے ہو سکتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ ومن وافقهٗ کی دلیل یہی روایت ہے، جو ترمذی کے حوالہ سے گذری اور یہ بخاری ص۲۰۳ ج۱ وغیرہ میں بھی ہے۔

الجواب: احنافؒ کے ہاں اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر جانور کسی کو ہلاک کر دے تو اس کے مالک پر تاوان نہیں آتا اسی طرح کنویں میں گر کر مر جائے تو کنویں والے پر تاوان نہیں آتا اور کان میں مزدوری کرنے والا مر جائے تو اس کا تاوان نہیں ہے حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ جبار ای ھدر لا شئ علیه الیٰ قوله اذ المراد به ان اھلاکه (ای الحیوان) او الھلاک به للاجیر الحافر له غیر مضمون الخ فتح القدیر ص۵۳۵ ج۱) اس حدیث میں جو معنیٰ العجماء جبار والبئر جبار کا ہے وہی معنیٰ المعدن جبار کا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ معدن میں خمس نہیں بلکہ

زکوٰۃ ہے تو جبار کا معنیٰ تو فٹ نہ آیا کیونکہ اس میں زکوٰۃ تو آگئی جبار اور ھدر تو نہ ہوا (ملاحظہ ہو فتح القدیر ص۵۳۸ ج۱ وکتاب الاموال ص۳۴۰) حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ واو عطف کے ساتھ والمعدن جبار وفی الرکاز الخمس ذکر فرمایا ہے فصح انہ غیرہٗ (فتح الباری ص۳۶۴ ج۳) تو اس کا جواب یہ ہے۔ المعدن خاص لا یشتمل دفین الجاهلية نکان حق التعبیران یقال وفی الرکاز الخمس لکے یشتمل المخلوق والمدفون معًا (معارف ص۲۴۳ ج۵)۔ یعنی واو عطف سے دونوں کا حکم ایک بتایا کہ جیسے معدن میں خمس ہے ایسے ہی رکاز میں بھی ہے۔

باب ما جاء فی صدقۃ الفطر ص۸۵

یہاں چند ابحاث ہیں۔

البحث الاوّل: امام ابوحنیفہؒ ورواية عن مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہے، باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ فرض ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱: ترمذی ص۸۵ ج۱ کی روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بعث منادیا فی فجاج مکۃ الا انّ صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم ذکر او انثی حر او عبد صغیر او کبیر مدان من قمح او سواہ من طعام قال ابو عیسیٰؒ حدیث غریب حسن۔ دلیل ۲: نسائی ص۲۶۹ ج۱ میں حضرت قیسؓ بن سعد کی روایت ہے۔ قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر الحدیث۔ لفظ امر حکمًا امر ہو یا صیغۃً امر ہو وجوب کیلئے ہوتا ہے۔

دیگر ائمہ کی دلیل: ترمذی ص۸۵ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر الحدیث۔

جواب: اس مقام پر لفظ فرض سے فرض نہیں بلکہ وجوب کا ثبوت ہے چنانچہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳ ج۲ میں اسی فرض کے نیچے لکھتے ہیں۔ المشهور من مذاهب الفقهاءؒ وجوب زکوٰۃ الفطر لظاهر هذا الحديث وقوله فرض

وذهب بعضهم الیٰ عدم الوجوب وتاؤلوا فرض بمعنی قدّر وهو اصلهٗ فی اللغة لکن نقل فی عرف الشرع الی الوجوب فالحمل علیه اولیٰ ۔ امیر یمانی سبل السلام ص۱۸۶ ج۲ میں لکھتے ہیں ۔ الحدیث دلیل علی وجوب صدقة الفطر لقوله فرض فانه بمعنی الزم واوجب ۔ اور فتح الملہم ص۱۲ ج۳ میں ابن عبدالبرؒ کے حوالے سے لکھتے قوله فرض یحتمل وجهین احدهما وهو الاظهر فرض بمعنی اوجب والاٰخر فرض بمعنی قدّر کما تقول فرض القاضی نفقة الیتیم ای قدّر والذی اذهب الیه ان لا یزال قوله فرض من معنی الایجاب الا بدلیل الاجماع وذلك معدوم ۔ غرضیکہ اس حدیث میں فرض بمعنی اوجب ہے تو یہ روایت امام صاحبؒ کے حق میں ہے نہ کہ ان کے خلاف ۔

البحث الثانی نمبر۲ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر فطرانہ لازم ہے ۔ جو خود ادا کرے ۔ باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ اسکے خاوند کے ذمے ہے ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ؛ مسلم ص۳۱۷ ج۱ اور ترمذی ص۸۵ ج۱ میں ہے ترمذیؒ فرماتے ہیں حسن صحیح جس میں یہ بھی ہے ۔ فرض رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم صدقة الفطر علی الذکر والانثیٰ ۔ الحدیث ۔

باقی حضرات کی دلیل نمبر۱ مسند شافعی ص۲۳ میں ہے ۔ عن جعفرؒ بن محمدؒ عن ابیه ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم فرض زکوٰة الفطر علی الحر والعبد والذکر والانثیٰ ممن تمونون ۔

الجواب : قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۱ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے، اور اسی صفحہ میں بحوالہ بیہقیؒ حضرت ابن عمرؓ سے بھی روایت نقل کی ہے اور آگے لکھا ہے اسناده ضعیف ۔ دلیل نمبر۲ فرماتے ہیں کہ جب نفقہ خاوند پر لازم ہے تو صدقہ بھی اسی پر لازم ہے ۔ الجواب نمبر۱ ؛ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۱ ج۴ میں لکھتے ہیں ۔ قال الحافظ وفیه نظر لانهم قالوا ان اعسر وکانت الزوجة امة وجبت فطرتها علی السید بخلاف النفقة فافترقا ۔ جواب نمبر۲ اسی صفحہ میں آگے

لکھتے ہیں۔ اتفقوا علی ان المسلم لا یخرج عن زوجته الکافرة مع ان نفقتها تلزم علیه۔ یہ بات حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۳۶۹ ج۳ میں بیان کی ہے۔

البحث الثالث: امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ کافر غلام کا فطرانہ بھی آقا پر لازم ہے باقی ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اسکا فطرانہ نہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل: مسلم ص۳۱۶ ج۱ میں روایت ہے اور بھی کتب صحاح میں ہے۔ لیس فی العبد صدقة الا صدقة الفطر۔ اور فتح الملہم ص۱۴ ج۳ میں ہے۔ قال العینیؒ ان فی صدقة الفطر نصان احدهما جعل الرأس المطلق سببا وهو الرواية التی لیس فیها من المسلمین والآخر جعل الرأس المسلم سببا ولا تنافی فی الاسباب۔ امام بخاریؒ بھی بظاہر اسی کی طرف مائل ہیں۔ چنانچہ بخاری ص۲۰۴ ج۱ میں ایک باب یوں قائم کیا ہے۔ صدقة الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین۔ اور ص۲۰۵ ج۱ میں دوسرا باب یوں قائم کیا ہے۔ صدقة الفطر علی الحر والمملوک۔ باقی ائمہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں من المسلمین کی قید ہے۔ ترمذی ص۸۵ ج۱ کا جواب گذر چکا ہے کہ اسباب جدا جدا ہیں۔

البحث الرابع: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر میں گندم نصف صاع اور باقی اشیاء صاع صاع ہونگی۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۸۵ ج۱ میں سفیان ثوریؒ اور ابن المبارکؒ کا نقل کیا ہے، ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ گندم بھی صاع ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱: عن ابن عباسؓ ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فرض صدقة الفطر علی الصغیر والکبیر والحر والعبد والذکر والانثی نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر (نسائی ص۱۷۹ ج۱)

امام صاحبؒ کی دلیل ۲: نصب الرایہ ص۴۰۶ ج۲ میں مصنف عبدالرزاقؒ کے حوالے سے عبداللہؓ بن ثعلبہ کی روایت ہے۔ قال خطب رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم الناس قبل الفطر بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین۔ زیلعیؒ فرماتے ہیں۔ هذا سند صحیح قوی۔ یہ روایت ابوداؤد ص۲۲۸ ج۱ دارقطنیؒ ص۲۲۳ ج۲ مسند احمد ص۴۳۲ ج۵ اور مستدرک ص۲۷۹ ج۲ میں بھی ہے۔ علاوہ ازیں ترمذی ص۸۵ ج۱

میں حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص کی روایت میں یہ ٹکڑا بھی ہے۔ مدان من قمح او سواہ صاع من طعام۔ ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ حدیث غریب حسن۔

باقی ائمہؒ کا استدلال: ترمذی ص۸۵ ج۱ اور مسند شافعی ص۲۳ کی روایت ہے۔ نیز یہ روایت بخاری ص۲۰۵ ج۱ و مسلم ص۳۱۷ ج۱ میں بھی ہے۔ عن ابی سعید الخدریؓ قال کنا نخرج زکوٰۃ الفطر صاعاً من طعام او صاعاً من تمر او صاعاً من زبیب او صاعاً من اقط - الحدیث۔

امام خطابیؒ (معالم ص۲۱۸ ج۲ میں) فرماتے ہیں کہ اسمیں طعام سے گندم مراد ہے، کیونکہ باقی چیزوں کا ذکر علیحدہ ہے۔

الجواب ۱: طعام سے گندم مراد لینا حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت کے خلاف ہے بخاری ص۲۰۵ ج۱ میں ہے۔ قال ابو سعیدؓ کان طعامنا الشعیر والزبیب والاقط والتمر۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۳ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوسعیدؓ نے لفظ طعام مجمل ذکر کر کے پھر خود تفصیل بیان کردی ہے۔ وھی ظاھرۃ فیما قال:

جواب ۲: کنا نخرج کے الفاظ چاہتے ہیں کہ وہ ازخود صاع نکالتے تھے۔ نبی علیہ السلام نے گندم کا صاع نکالنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۴ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ لم یذکر اطلاع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی ذالک۔

باب ماجاء فی الصوم عن المیت ص۹۰

صاحب ہدایہ ص۲۹۶ ج۱ کتاب الحج میں لکھتے ہیں، کہ عبادات تین قسم کی ہیں۔

ایک قسم ہے عباداتِ بدنیہ مثلاً نماز روزہ وغیرہ ان میں کسی دوسرے کی طرف سے نیابت درست نہیں۔ دوسری قسم عبادات مالیہ ہے۔ مثلاً زکوٰۃ، قربانی وغیرہ ان میں نیابت درست ہے۔ عند العجز والقدرۃ۔ تیسری قسم ہے عبادات مرکبہ جیسے حج اس میں نیابت درست نہیں۔ اِلّا عند العجز۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ کسی دوسرے کی نیابت درست نہیں: لا فی الصلوٰۃ ولا فی الصوم ولا فی الفریضۃ ولا فی النذر وھو القول الجدید للشافعیؒ ورجح النووی قولہ القدیم وقال احمدؒ بن حنبلؒ

یجوز النیابة عن الاخر فی صوم النذر لا الفریضة کذا فی العرف الشذی ص۲۹۹
وفی مراقی الفلاح ص۴۲۲ فللانسان ان یجعل ثواب عمله لغیره عند اهل السنة
والجماعة صلوٰة کان او صوما او صدقة او قرأة القرآن او الاذکار او غیر ذلک
من انواع البر ویصل ذلک الی المیت وینفعه قاله الزیلعی فی باب الحج عن الغیر الخ (تبیین الحقائق ص۸۳ ج۲)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱: ترمذی ص۹ ج۱ میں روایت ہے۔ عن ابن عمرؓ عن النبی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال من مات وعلیه صیام شهر فلیطعم عنه مکان کل
یوم مسکینا۔ آگے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ والصحیح عن ابن عمرؓ موقوف اگرچہ
روایت موقوف بھی ہو تب بھی حکماً مرفوع ہی ہوگی۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ جس پر
روزے ہوں، اسکی طرف سے نیابتاً روزے نہیں رکھے جا سکتے۔ ہاں اطعام مسکین کی
شکل میں صدقہ درست ہے۔ دلیل ۲ سنن الکبریٰ ص۲۵۷ ج۴ اور مشکل الآثار للطحاوی
ص۱۴۱ ج۳ میں روایت ہے۔ عن ابن عباسؓ قال لا یصلی احد عن احد ولا یصوم
احد عن احد ولکن یطعم عنه مکان کل یوم مدا من حنطة۔ سنن الکبریٰ
ص۲۵۷ ج۴ میں روایت یوں ہے۔ عن ابن عباسؓ لا یصوم احد عن احد ویطعم عنه
وفی مشکل الآثار ص۱۴۲ ج۳ ولکن یطعم عنه مکان کل یوم مد حنطة۔ وفی
روایة ص۱۴۲ ج۳ قال یطعم عنه ستین مسکینا وفی ص۱۴۲ ج۳ قالت (عائشة) بل تصدق
مکان کل یوم علی مسکین نصف صاع۔ مُد اور صاع کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے
احناف کے ہاں نصف صاع گندم ہے جیسا کہ اس روایت میں ہے۔ علامہ الماردینی
الجوہر النقی ص۲۵۷ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ اسناده علی شرط الشیخین الا محمدؒ بن عبد الاعلیٰؒ
فانه علی شرط مسلم وقال ابن حجرؒ فی الدرایة ص۱۷۷ اسناده صحیح۔

دلیل ۳ مؤطا امام مالکؒ ص۹۴ میں روایت ہے۔ عن ابن عمرؓ قال لا
یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ نصب الرایة ص۴۶۳ ج۲ میں مصنف
عبدالرزاق کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت یوں ہے۔ لا یُصلین احد
عن احد ولا یصومن احد عن احد ولکن ان کنت فاعلا تصدقت عنه او

اھدیت، اورالعرف الشذی ص۲۸۰ ج۱ میں یوں ہے۔ داخرج الطحاوی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا موقوفا قالت لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احدٌ عن احدٍ۔ اور فتح الملہم ص۱۵۹ ج۳ میں ہے۔ روی الطحاوی باسنادہٖ عن عمرۃ بنت عبد الرحمٰن قالت قلت لعائشۃ رضی اللہ عنہا ان امی توفیت وعلیھا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنھا قالت لا ولکن ان تصدقی عنھا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک قال ابن الترکمانیؒ فی الجوھر النقی اسنادہ صحیح۔ ان سب روایات سے پتہ چلا کہ کسی کی طرف سے نماز اور روزہ ادا نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں صدقہ درست ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: مسلم مع الفتح ص۱۵۹ ج۳ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع روایت ہے من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہٗ۔

جواب نمبر۱: صام عنہ ولیہ کا معنیٰ یہ ہے کہ ولی اس کی طرف سے روزے رکھوائے۔ یعنی مسکین کو کھانا کھلائے۔ تومراد اطعام ولی عنہ ہے۔ اس کا قرینہ وہ پہلی روایات ہیں، جن میں اطعام ولی کا ذکر ہے۔ ولکنہ تأویل وصرف عن الظاھر (العرف الشذی ص۲۸۰) جواب نمبر۲ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ کما مر وھو دلیل علی ان الروایۃ منسوخۃ اومؤولۃ: جواب نمبر۳ فتح الملہم ص۱۵۹ ج۳ میں ہے۔ ق[illegible] الشیخ الانورؒ ونحن نـ[illegible]ل لا حاجۃ الی تأویل حدیث الباب وصرف لفظ الصوم فیھا عن ظاھرہ بل المراد بقولہ صام عنہ ولیہ وقولہ صومی عنھا ھو الصوم الحقیقی لکن لا بطریق النیابۃ بل بطریق التبرع لایصال الثواب۔

فائدہ جیدہ: امام نووی شرح مسلم ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ اما الصلوٰۃ والصوم فمذھب الشافعیؒ وجماھیر العلماء انہ لا یصل ثوابھما الی المیت الا اذا کان الصوم واجبا علی المیت فقضاہ عنہ ولیہ او من اذن لہ الولی فان فیہ قولین للشافعی اشھرھما عنہ انہ لا یصح واصحھما عند محققی متأخری اصحابہ انہ یصح وستأتی[له]

له؛ ولفظہ - وفی ھذا الحدیث ان الصدقۃ عن المیت تنفع المیت ویصل ثوابھا وھو کذالک باجماع العلماء وکذا اجمعوا علی وصول الدعاء وقضاء الدین

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

المسئلة فی کتاب الصیام صفحہ ۳۲۲ ج ۱ انشاء اللہ واما قرأة القرآن فالمشہور من مذہب الشافعیؒ انہ لا یصل ثوابہا الی المیت وقال بعض اصحابہ یصل ثوابہا الی المیت وذہب جماعات من العلماء الی انہ یصل الی المیت ثواب جمیع العبادات من الصلوٰۃ والصوم والقرأۃ وغیر ذلک الخ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲ | بالنصوص الواردۃ فی الجمیع ویصح الحج عن المیت اذا کان حج الاسلام وکذا اذا اوصی بحج التطوع علی الاصح عندنا واختلف العلماء فی الصوم اذا مات وعلیہ صوم فالراجح جوازہ عنہ للاحادیث الصحیحۃ فیہ والمشہور فی مذہبنا ان قرأۃ القرآن لا یصلہ ثوابہا وقال جماعۃ من اصحابنا یصلہ ثوابہا وبہ قال احمدؒ بن حنبلؒ واما الصلوٰۃ وسائر الطاعات فلا تصلہ عندنا ولا عند الجمہور وقال احمدؒ یصلہ ثواب الجمیع کالحج انتہی (شرح مسلم صفحہ ۳۲۲ ج ۱) غیر مقلدین حضرات بھی جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ چند حوالے ملاحظہ ہوں۔

(۱) وذہب جماعۃ من اہل السنۃ والحنفیۃ الی ان للانسان ان یجعل ثواب عملہ لغیرہٖ صلوٰۃ کان او صوماً او حجاً او صدقۃ او قرأۃ قرآن او ذکرا او ای انواع القرب وہذا ہو القول الارجح دلیلاً وقد اخرج الدارقطنی ان رجلاً سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ کیف یبر ابویہ بعد موتہما فاجابہ بانہ یصلی لہما مع صلوٰتہٖ ویصوم لہما مع صیامہٖ واخرج ابوداؤد من حدیث معقلؓ بن یسار عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اقرؤا علی موتاکم سورۃ یٰسین وہو شامل للمیت بل ہو الحقیقۃ فیہ واخرج الشیخان انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یضحی عن نفسہ بکبش وعن امتہٖ بکبش وفیہ اشارۃ الی ان الانسان ینفعہ عمل غیرہٖ (سبل السلام صفحہ ۱۵۸،۱۵۷ ج ۲) (۲) نیل الاوطار صفحہ ۹۹ ج ۴ فذہبت المعتزلۃ الی انہ لا یصل الیہ شیٔ واستدلوا بعموم الآیۃ (ان لیس للانسان الا ما سعیٰ) وقال فی شرح الکنز ان للانسان ان یجعل ثواب عملہٖ لغیرہٖ صلوٰۃ کان او صوماً او حجاً او صدقۃ او قرأۃ قرآن او غیر ذلک من جمیع انواع البر ویصل ذلک الی المیت وینفعہ عند اہل السنۃ۔ اھ

(۳) سوال: میت کے ایصالِ ثواب اور مغفرت کیلئے قرآن مجید اور بخاری شریف یا دیگر وظائف مثلاً حصن حصین اور دینی کُتب کا ختم کرانا درست ہے یا کہ نہیں؟

جواب: متأخرین علمائے اہل حدیث میں سے علامہ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

حق بات یہی ہے کہ عبادات بدنیہ اور مالیہ کا ثواب پہنچتا ہے۔ اس مسئلہ کی زیادہ وضاحت حافظ ابن القیمؒ نے کتاب الروح میں ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ الاکبر میں اور علامہ قونویؒ نے شرح عقیدۃ الطحاوی میں اور دیگر شراح حدیث نے بسط سے کی ہے۔

باب ماجآء فی ایجاب القضاء علیہ ص۹۲

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے روزہ نفلی رکھا پھر کسی معقول عذر کے سبب توڑ دیا تو اس پر اسکی قضاء ہے۔ یہی مسلک امام مالکؒ اور دیگر اہلِ علم کا ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے ص۹۲ میں لکھا ہے۔ وقد ذهب قوم من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وغیرھم الی ھذا الحدیث فرأوا علیہ القضاء اذا افطر وھو قول مالکؒ بن انسؒ۔ اور سید محمد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۹۴ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ بن حنبلؒ کی کتاب الصلوٰۃ میں تصریح ہے۔ ان المتنفل فی الصوم والصلوٰۃ یتمھما ویلزمان بالشروع۔ اس قول سے انکے نزدیک بھی اتمام ضروری ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳ محمدؒ بن اسمعیل امیرؒ نے سبل السلام میں مسلک حنیفہ کو راجح قرار دیا ہے دلیلاً یعنی یہ لکھا ہے کہ قرأت قرآن اور تمام عباداتِ بدنیہ کا ثواب میت کو پہنچتا ہے از روئے دلیل یہ مذہب زیادہ قوی ہے۔ (فتاویٰ علمائے اہلحدیث باب ایصالِ ثواب للمیت ص۲۴۶-۲۴۷ ج۵ طبع مکتبہ سعیدیہ خانیوال) نیز فتاویٰ نذیریہ ص۴۲۲ ج۱ میں بھی یہی مسلک لکھا ہے۔

④ (وجودن این تلاوت مجعول ازبرائے میت قادح نیست (دلیل الطالب ص۳۹۸)

⑤ ایصال ثواب مالی یا بدنی بلاتقرر وتعیین وقت اور دن کے جب چاہے پہنچاوے درست ہے اور طریقہ مسلوکہ فی الدین ہے (فتاویٰ ثنائیہ ص۳ ج۱) ⑥ کسی شخص کے مرجانے کے بعد چوتھے یا چالیسویں دن یا اسکے علاوہ متعین یا غیر متعین دنوں میں کسی مُردے کے نام پر قرآن خوانی کرکے بطورِ ایصالِ ثواب غرباء کو کھلانا جائز ہے یا کہ ناجائز؟ **جواب**: قرآن مجید پڑھ کر یا صدقہ خیرات کرکے میت کیلئے استغفار کرنا جائز بلکہ احسن طریقہ ہے رسمی طور پر دن مقرر نہ کیے جائیں۔
(فتاویٰ ثنائیہ جلد ثانی باب ششم کتاب الجنائز ص۲۴)

امام صاحبؒ ومن وافقہ کی دلیل نمبر۱ : موارد الظمآن صفحہ ۲۳۶ میں ہے عن عائشۃ قالت اصبحت انا وحفصۃ صائمتین متطوعتین فاھدی لنا طعام فافطرنا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صوما یوما مکانہ ۔

دلیل نمبر۲ : ترمذی صفحہ ۹۰ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ فقالت یارسول اللہ انا کنا صائمتین فعرض لنا طعام اشتھیناہ فاکلنا منہ قال اقضیا یوما آخر مکانہ ۔

دلیل نمبر۳ : فتح الملہم صفحہ ۱۷۴ ج ۳ میں بحوالہ دارقطنی حضرت امّ سلمہؓ کی روایت ہے۔ انھا صامت یوما تطوعا فافطرت فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوما مکانہ:

لہ : ونقل عن الشیخ بدرالدین العینیؒ .... فقال بعد عدۃ اسطر وروی الدار قطنیؒ عن ام سلمۃؓ انھا صامت یوما تطوعا فافطرت فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوما مکانہ الخ (فتح الملہم صفحہ ۱۷۴ ج ۳)

عن عائشۃ ام المومنینؓ قالت دخل عَلَیَّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال انی ارید الصوم واُھدی لہ حیس فقال انی اٰکل واصوم یوما مکانہ لم یروہ بھذا اللفظ عن ابن عُیَینۃؒ غیر الباھلی (وھو محمدؒ بن عمروؒ بن العباس الباھلیؒ) ولم یتابع علیٰ قولہٖ واصوم یوما مکانہ ولعلہ شبہ علیہ واللہ اعلم لکثرۃ من خالفہ عن ابن عُیَینۃؒ انتھٰی (الدارقطنی صفحہ ۲۳۶ ج ۱ وفی التعلیق المغنی صفحہ ۲۳۶ ج ۱ ورواہ النسائی فی سننہ الکبریٰ حدثنا محمد بن منصور ثنا سفیانؒ بن عُیَینۃؒ عن طلحۃؒ بہٖ وقال فیہ فاٰکل وقال اصوم یوما مکانہ انتھٰی وکلامہ یدل علیٰ ان الوھم من الراوی عن ابن عُیَینۃؒ وھو محمدؒ بن عمرو الباھلیؒ وکلام النسائیؒ یدل علیٰ ان الوھم من ابن عُیَینۃؒ نفسہٖ الیٰ ان قال قال الشافعیؒ سمعت سفیانؒ بن عُیَینۃؒ عامۃ مجالستہٖ لایذکر فیہ ساصوم یوما مکانہ ثم عرضتہ علیہ قبل موتہ بسنۃ نذکرہ فیہ اھ۔ قلت (الشیخ ابوالزاھد۔) ان سفیانؒ بن عیینۃؒ ثقۃ ثبت واستقر آخر الامر علیٰ ساصوم یوما مکانہ والزیادہ من الثقۃ مقبولۃ ولم یتفرد بہ الباھلی بل لہ متابع عند النسائیؒ فی سننہ الکبریٰ وھو محمدؒ بن منصورؒ وروی الدارقطنی صفحہ ۲۳۶ ج ۱ بسندہ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

دلیل نمبر ۴ : طحاوی صـ۲۵۵/۱ج میں ہے ۔ عن عائشۃؓ قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقلت یارسول اللہ انا قد خبأنا لک حیسًا فقال اما انی کنت ارید الصوم ولکن قربیہ ساصوم یوما مکان ذٰلک ۔

دلیل نمبر ۵ : العرف الشذی صـ۲۹۴ میں ہے ۔ واتفقت الائمۃ الاربعۃ علی انہ من شرع فی الحج (نفلًا) یجب علیہ اتمامہ ۔

دوسرے ائمہؒ کی دلیل : ترمذی صـ۹۲ میں حضرت اُمّ ہانیؓ (فاختہ) کی روایت ہے ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دخل علیہا فدعی الشراب فشرب ثم ناولہا فشربت فقالت یارسول اللہ اما انی کنت صائمۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصائم المتطوع امین نفسہ ان شآء صام وان شآء افطر ۔

جواب : کہ اس روایت سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ صائم متطوع اگر چاہے تو روزہ

بقیہ حاشیہ صفحہ : ۲۵ — عن ابراھیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدریؓ طعامًا فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ فقال رجل من القوم انی صائم فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صنع لک اخوک وتکلّف لک اخوک افطر وصم یومًا مکانہ ؛ ھٰذا مرسل (وفی النیل صـ۲۴۳ج۴ قال الحافظ حسن) وروی ایضًا فی صـ۲۴۷/۱ج بسندہ الی جابرؓ بن عبد اللہ قال صنع رجل من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم طعامًا فدعا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واصحابًا لہ فلما اُتی بطعام تنحّٰی احدھم فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکلّف لک اخوک وصنع ثم تقول انی صائم کل وصم یومًا مکانہ انتہٰی ۔ وروی فی صـ۲۳۶ج بسندہ الی سعیدؒ بن المسیبؒ ان عمرؓ خرج علی اصحابہ فقال ماترون فی شیء صنعت الیوم اصبحت صائمًا فمرت بی جاریۃ فاعجبتنی فاصبت منہا فعظم القوم علیہ ماصنع وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ساکت فقال ماتقول قال اتیت حلالًا (قلت قد علم منہ ان الجاریۃ کانت مملوکۃً لعمرؓ ۔ الشیخ ابو الزاھد) ویومًا مکان یوم ۔ قال انت خیرھم فُتیا ۔ انتہٰی ۔

توڑ سکتا ہے، اس جزء میں نزاع نہیں، نزاع اس میں ہے کہ توڑنے کے بعد پھر اس پر قضاء
بھی ہے یا کہ نہیں ؟ یہ حدیث اس نزاعی جُزء سے ساکت ہے، بلکہ نفی قضاء پر جتنی بھی روایات
پیش کی گئی ہیں وہ اس نزاعی جزء یعنی حکم قضاء سے ساکت ہیں، یعنی عدم قضاء کا ان میں حکم نہیں
ہے۔ بخلاف ہماری پیش کردہ روایات کے کہ ان میں صراحۃً حکم قضاء کا ذکر ہے۔ باقی یہ کہنا کہ
قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۷۳ ج۴ میں کہا ہے کہ حضرت اُم ہانیؓ وغیرہا کی روایت میں قضاء
کا حکم نہیں اگر لازم ہوتا تو آپؐ حکم دیتے کیونکہ تاخیر بیان حاجت کے وقت سے درست نہیں۔
تو اسکا جواب یہ ہے کہ قاضی صاحبؒ کا قیاس بمقابلہ نص ہے نص سے مراد وہ احادیث ہیں
جن میں سے بعض ہم نے باحوالہ پیش کی ہیں جن میں صراحۃً قضاء کا حکم ہے۔

باب ما جاء فی قیام شہر رمضان ص۹۹

یہاں چند ابحاث ہیں۔

البحث الاول ۱: جمہور علماء کے نزدیک قیام اللیل اور ہے جسکو صلوٰۃ التہجد
بھی کہتے ہیں اور قیام رمضان اور ہے جس کو صلوٰۃ التراویح بھی کہتے ہیں۔

پہلی دلیل ۱: یہ ہے کہ محدثین کرامؒ نے اپنی اپنی کتابوں میں (مثلاً بخاری،
مسلم، نسائی، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، مؤطا امام مالک، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن
ابی شیبۃ، مؤطا امام محمد، مسند امام اعظم، کتاب الآثار لمحمد، سُنن الکبریٰ للبیہقی، بلوغ المرام،
مشکوٰۃ وغیرہ) میں قیام اللیل اور تہجد کا باب الگ قائم کیا ہے اور قیام رمضان اور
صلوٰۃ التراویح کا باب جدا قائم کیا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں۔ مولانا
وحیدالزمان خان صاحب نزل الابرار ص۳۰۳ میں لکھتے ہیں۔ واما قیام اللیل فھو غیر قیام رمضان
اور فتاویٰ علمائے حدیث ص۲۵۱ ج۴ میں ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کی نماز کے بعد اول شب کا ہے
اور تہجد کا آخر شب کا ہے۔ اور فتاویٰ علماء حدیث ص۲۴۳ ج۴ میں ہے کہ نماز تراویح میں جماعت بھی شرط
ہے۔ اگر اکیلے اکیلے پڑھیں گے تو تراویح نہ ہوگی جبکہ تہجد کے لیے جماعت شرط نہیں ہے۔
اور نتائج التقلید ص۲۹ میں غیر مقلدین حضرات کے شیخ الکل مولانا سید

نذیر حسین صاحبؒ کے حالات میں لکھا ہے کہ رمضان شریف میں آپ صبح سے شام تک درس جاری رکھتے رات کو بحالتِ قیام دُو دفعہ قرآن مجید سُنتے ایک دفعہ اول رات نماز تراویح میں اپنے شاگرد حافظ احمد محدّث اور فقیہ سے تین پارے ترتیل اور تجوید کے ساتھ سُنتے پھر نماز تہجد میں اپنے پوتے حافظ عبدالسلام سے ایک پارہ روزانہ سُنتے اھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ نمازِ تراویح اور صلوٰۃ تہجد دو الگ الگ نمازیں ہیں اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہی نماز کو دُھرا لیتے تھے تو اولاً یہ ان کے قول اور معمول کے خلاف ہے کیونکہ وہ ایک نماز کو نماز تراویح اور دوسری کو تہجد سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایک نماز میں تین پارے اور دوسری میں ایک پارہ سُنتے تھے اور تراویح کیلئے جماعت کو شرط قرار دیتے ہیں نہ کہ نماز تہجد کیلئے وثانیاً ایک ہی نماز کو دوبارہ پڑھنا حدیث کی رُو سے ممنوع ہے۔

(۱) حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے مروی ہے۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لا تصلوا فی یوم مرتین۔ (ابوداؤد ص۸۶ ج۱ مشکوٰۃ ص۱۰۳ ج۱)

(۲) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ لا تعاد الصلوٰۃ فی یوم مرتین۔ (نسائی ص۹۹ ج۱)۔ (۳) حضرت قیسؓ بن طلق سے روایت ہے۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ (ابوداؤد ص۲۰۳)

دلیل دوم نمبر۲ : نمازِ تہجد کا حکم رب تعالیٰ نے نازل فرمایا تھا۔

یاایھا المزمل قم اللیل الآیۃ اور نمازِ تراویح کو آنحضرت صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے مسنون قرار دیا۔ نسائی ص۲۳۹ ج۱ میں ہے۔ ان اللہ تبارک وتعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم وسننت لکم قیامہ۔ اور قیام اللیل لابی نصر مروزی ص۵۸ اور ابن ماجہ ص۹۵ میں ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذکر شھر رمضان فقال شھر کتب اللہ علیکم صیامہ وسننت لکم قیامہ۔

دلیل سوم نمبر۳ : مسلم ص۲۵۶ ج۱ اور نسائی ص۱۸۲ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے ان اللہ عزّ وجل افترض قیام اللیل فی اول ھذہ السورۃ فقام نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واصحابہ حولاً وامسک اللہ تعالیٰ خاتمتھا اثنی

عشر شهرًا فی السمآء حتّٰی انزل اللہ تعالیٰ فی آخر ھٰذہ السورۃ التخفیف فصار قیام اللیل تطوعًا بعد الفریضۃ الخ اور بخاری صـ۱ج۱ میں ہے انی خشیت ان تکتب علیکم ۔ اور نسائی صـ۱۸۲ج۱ میں ہے۔ انی خشیت ان یفرض علیکم ذٰلک فی رمضان ۔ جب صلوٰۃ تہجد کی فرضیت منسوخ ہو چکی تھی تو اسکے دوبارہ فرض ہونے کا کیا خوف تھا؟ اس سے واضح ہو گیا کہ جسکی فرضیت کا خوف تھا وہ صلوٰۃ التراویح تھی نہ کہ صلوٰۃ اللیل۔ اور فی رمضان کے لفظ بھی صلوٰۃ التراویح کو متعین کرتے ہیں۔

دلیل چہارم ۴ : صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رمضان میں جو نماز آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو پڑھائی وہ تراویح تھی اس کے علاوہ آپؐ نے الگ بھی پڑھی جو صلوٰۃ تہجد تھی چنانچہ مسلم صـ۳۵۲ج۱ وقیام اللیل صـ۱۵۴ کی روایت ہے۔

عن انسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی فی رمضان فجئت فقمت الی جنبہ وجآء رجل آخر فقام حتّٰی کنا رھطًا فلمّا احسّ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انا خلفہ جعل یتجوّز فی الصّلوٰۃ ثم دخل رحلہ فصلّی صلوٰۃ لایصلیھا عندنا۔ اور مسند احمد صـ۱۵۴ج۳ میں بھی اسی مضمون کی روایت ہے لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ کا العرف الشذی صـ۳۰۸ اور فیض الباری صـ۴۲۰ج۲ میں یہ فرمانا۔ وبین التراویح والتہجد فی عہدہ علیہ السلام لم یکن فرق فی الرکعات بل فی الوقت والصفۃ ای التراویح تکون فی الجماعۃ فی المسجد بخلاف التہجد وان الشروع فی التراویح یکون فی اوّل اللّیل وفی التہجد فی آخر اللیل۔ الخ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس صحیح اور صریح روایت سے ثابت ہوا جو نماز آپؐ نے جماعت سے پڑھائی تھی وہ تراویح تھی جو الگ پڑھی وہ تہجد تھی۔ تو صحیح حدیث سے دو نمازیں الگ الگ ثابت ہوئیں۔

یہ یاد رہے کہ شاہ صاحبؒ بیس تراویح کو سنّت کہتے ہیں اور حافظ ابن الہمامؒ کا رد کرتے ہیں۔ وقال ابن الھمامؒ ان ثمانیۃ رکعات سنۃ مؤکدۃ و ثنتی عشرۃ رکعۃ مستحبّۃ وما قال بھذا احد اقول ان سنۃ الخلفآء الراشدین ایضًا تکون سنۃ الشریعۃ لما فی الاصول ان السنّۃ سنۃ الخلفآء وسنۃ النبی علیہ السلام وقد صح فی الحدیث علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفآء الراشدین المھدیین

فیکون فعل الفاروق الاعظم ایضاً سنۃً (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ج۱ ص۱۶۶)
اور خود حافظ ابن الہمام فرماتے ہیں ۔ وتسمیہ العزیمۃ .... الی فرض والی سنۃ وھی الطریقۃ الدینیۃ منہ علیہ الصلوٰۃ والسلام او الخلفاء الراشدین او بعضھم الخ التحریر ص۲۵۹ اور فتح القدیر ص۱۱۵ ج۱، ص۳۳۴ ج۱، ص۱۸۸ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حدیث قرائن اور تعامل سے صحیح ہو جاتی ہے اور حدیث ابن عباسؓ در بست رکعت، احادیث شدت اجتہاد در رمضان اور شد المئزر و احیاء اللیل اور سنت الخلفاء الراشدینؓ اور اجماع صحابہ کرامؓ اور تعامل جمہور امت سے مؤید ہے لہٰذا ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا۔ ان ھذا الاثر ضعیف بابن شیبۃ ابراھیم بن عثمان متفق علی ضعفہ مع مخالفتہ للصحیح اھ خود بخود کمزور ہو جاتا ہے ۔ اور اعلاء السنن ص۴۹ ج۷ میں ہے ۔ فمن قال ان السنۃ فیھا احدی عشرۃ رکعۃ والباقی مستحب فمحجوج باجماع من قبلہ علی ان ما قالہ ابن الھمام ساقط روایۃ ودرایۃً اھ ۔ حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔ لم یقل احد من الائمۃ باقل من عشرین رکعۃ فی التراویح والیہ ذھب جمھور الصحابۃ رضوان اللہ علیھم ۔ (العرف الشذی ص۳۰۰ وعلی الترمذی ص۱۶۶ ج۱) اور نیز فرماتے ہیں ۔ واما فعل الفاروقؓ فقد تلقاہ الامۃ بالقبول واستقر امر التراویح فی السنۃ الثانیۃ فی عھد عمرؓ کما فی تاریخ الخلفاء (ص۱۳۱) وقال فی المصابیح فی صلوٰۃ التراویح ص۶۳ اقل من سن قیام رمضان عمرؓ سنۃ اربع عشرۃ وکذا قال الشیخ علاء الدین البسنویؒ فی محاضرۃ الاوائل ومسامرۃ الاواخر ص۹۵ وقال ابن عبد البرؒ فی التمھید ص۱۰۹ ج۸ وذلک سنۃ اربع عشرۃ من الھجرۃ) وتاریخ ابن اثیر وفی طبقات ابن سعد زیادۃ وھی انہ کتب عمرؓ الی بلاد الاسلام ان یصلوا التراویح الخ (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ص۱۶۶ ج۱) ان عبارات سے واضح ہوا کہ شاہ صاحبؒ بیسؓ تراویح کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں۔

البحث الثانی ۲ : جمہور فقہاء اسلام کے نزدیک صلوٰۃ التراویح سنت ہے بعض نے لفظ سنت کے ساتھ مؤکدۃ اور بعض نے مسنونۃ بھی کہا ہے چنانچہ

امام سرخسیؒ مبسوط ص۱۴۳ ج۲ میں فرماتے ہیں۔ قال ابوحنیفۃؒ یصلی عشرین رکعۃ کما هو السنۃ۔ امام حاکمؒ مستدرک ص۴۴۰ ج۱ میں ایک حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ وفیہ الدلیل الواضح ان صلوٰۃ التراویح فی مساجد المسلمین سنۃ مسنونۃ وقد کان علیؓ بن ابی طالب یحث عمرؓ علی اقامۃ هذہ السنۃ الی ان اقامها۔ اور جامع الرموز ص۹۵ ج۱ میں ہے۔ وسنن التراویح علی الصحیح للرجال و النساء جمیعًا سنۃ مؤکدۃ باجماع الصحابۃؓ ومن بعدهم من الامۃ ومنکرها مبتدع ضال مردود الشهادۃ کما فی المضمرات اھ۔

امام نوویؒ کتاب الاذکار ص۸۳ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ اعلم ان صلوٰۃ التراویح سنۃ باتفاق العلماء وهی عشرون رکعۃ۔ تنویر الابصار مع شرح الدر المختار مع الشامی ص۶۵۹ ج۱ میں ہے۔ التراویح سنۃ مؤکدۃ لمواظبۃ الخلفاء الراشدینؓ للرجال والنساء اجماعًا ووقتها بعد صلوٰۃ العشاء الی الفجر۔ اور شامی ص۶۶۱ ج۱ میں ہے۔ وهی عشرون رکعۃ وهو قول الجمهور وعلیہ عمل الناس شرقًا وغربًا۔

علامہ ابن قدامہؒ مغنی ص۸۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقیام شهر رمضان عشرون رکعۃ یعنی صلوٰۃ التراویح وهی سنۃ مؤکدۃ واول من سنہا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الی ان قال ونسبت الی عمرؓ لانہ جمع الناس علی ابیؓ بن کعب اھ

امام غزالیؒ احیاء العلوم ص۱۶۷ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں التراویح وهی عشرون رکعۃ وکیفیتها مشهورۃ وهی سنۃ مؤکدۃ وان کانت دون العیدین اھ

علامہ عبدالرحمن الدمشقی العثمانی الشافعیؒ رحمۃ الامۃ ص۵۶ ج۱ برحاشیہ میزان الکبریٰ للشعرانیؒ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ فصل ومن السنن صلوٰۃ التراویح فی شهر رمضان عند ابی حنیفۃؒ والشافعیؒ واحمدؒ وهی عشرون رکعۃً بعشر تسلیمات وفعلها فی الجماعۃ افضل وقال ابو یوسفؒ من قدر علی ان یصلی فی بیتہ کما یصلی مع الامام فالاحبُّ ان یُصلی فی بیتہ وقال مالک قیام رمضان فی البیت لمن قوی علیہ احب الیّ وحکی عنہ التراویح ست وثلاثون رکعۃ اھ

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے مجموعۂ فتاویٰ عبدالحی ص۱۷۹ ج۱ تا ص۱۸۶ میں نماز تراویح کے

سُنّت مؤکدہ ہونیکی باحوالہ مبسوط بحث کی ہے ان تمام حوالوں سے معلوم ہوا کہ نماز تراویح سُنّت مؤکدہ ہے۔

جن حضرات نے (مثلاً حافظ ابن الہمام وغیرہ) آٹھ رکعت کو سُنّت اور بارہ کو مستحب کہا ہے انکی رائے درست نہیں ہے۔ کیونکہ حضرات خلفاء راشدین رض کی سُنّت بھی سُنّت ہے اور ہمیں اسکا ماننا بھی ضروری ہے۔

حضرت عرباض رض بن ساریہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین تمسکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ - الحدیث (مسند احمد ص۱۲۶ ج۴، ابوداؤد ص۲۷۹ ج۲، ترمذی ص۹۲ ج۲، ابن ماجۃ ص۵، موارد الظمآن ص۵۶، مشکوٰۃ ص۳۰ ج۱ ومستدرک ص۹۶ ج۱ قال الحاکم و الذھبی صحیح علی شرطھما) اس صحیح مرفوع اور صریح روایت سے ثابت ہوا کہ حضرات خلفاء راشدین رض کی سُنّت کو ماننا بھی لازم اور ضروری ہے۔ جو شخص خلفاء راشدین رض کی سُنّت کو نہیں مانتا وہ اس صحیح حدیث کا منکر ہے۔

البحث الثالث ۳ : حضرات ائمہ اربعہ اور ان کے مقلدین بیس سے کم تراویح کے قائل نہیں اکثر اہل العلم اسی کے قائل ہیں کہ صلوٰۃ تراویح کی بیس رکعات ہی ہیں۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔ واکثر اھل العلم علی ما روی عن علی رض وعمر رض وغیرھما من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشرین رکعۃ وھو قول سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی وقال الشافعی ھکذا ادرکت ببلدنا بمکۃ یصلون عشرین رکعۃ وقال احمد روی فی ھذا الوان لم یقض فیہ بشیء (ترمذی ص۹۹ ج۱)

امام ترمذی نے تو امام احمد کے بارے یہ فرمایا کہ وہ قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ تراویح کی کتنی رکعات ہیں؟ مگر امام موفق الدین ابن قدامۃ الحنبلی فرماتے ہیں۔ والمختار عند ابی عبد اللہ (احمد بن حنبل) فیھا عشرون رکعۃ وبھذا قال الثوری و ابو حنیفۃ والشافعی وقال مالک ستۃ وثلاثون الخ (مغنی ص۸۰۳ ج۱)

امام شافعیؒ کتاب الام ص۱۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ فاما قیام شھر رمضان فصلوٰۃ المنفرد احب الیّ ورأیتھم بالمدینۃ یقومون بتسع وثلاثین واحب الیّ عشرون لانہ روی عن عمرؓ وکذالک یقومون بمکۃ ویوترون بثلاث اھ

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۲۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ واختلفوا فی المختار من عدد الرکعات التی یقوم بھا الناس فی رمضان فاختار مالکؒ فی احد قولیہ وابوحنیفۃؒ والشافعیؒ واحمدؒ وداؤدؒ القیام بعشرین رکعۃ سوی الوتر وذکر ابن القاسمؒ عن مالکؒ انہ کان یستحسن ستًّا وثلاثین رکعۃ والوتر ثلاث اھ۔ اور قیام اللیل ص۹۲ میں ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کے عہد میں بھی چھتیس ۳۶ رکعات ہوتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مسجد حرام میں ایک ترویحہ کے بعد اتنا وقفہ ہوتا تھا کہ ہمت والے لوگ ایک طواف کر لیتے تھے۔ مسجد نبوی میں چونکہ طواف تو ہے نہیں وہ حضرات ہر ترویحہ کے بعد چار رکعتیں الگ پڑھ لیتے تھے انکی سولہ رکعات زیادہ ہوجاتی تھیں اور آخری ترویحہ کے بعد وتر ہوتے اس لحاظ سے مع وتر انکی کل رکعات انتالیس ۳۹ ہوجاتیں۔

اور مقنع ص۱۸۳ ج۱ (وھو کتاب الفقہ علی مذھب ابی عبداللہ احمدؒ بن حنبلؒ) ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بھا فی رمضان فی جماعۃ اھ وفی الاقناع ص۱۴۲ ج۱ (وھو کتاب فی الفقہ علی مذھب الحنابلۃ) التراویح عشرون رکعۃ فی رمضان یجھر فیھا بالقرأۃ وفعلھا فی جماعۃ افضل ولاینقصھا ولاباس بالزیادۃ اھ غنیۃ الطالبین ص۲۹۳ (طبع لاہور) میں ہے و صلوٰۃ التراویح سنۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ پھر ص۲۹۶ میں ہے وھی عشرون رکعۃ۔

امام نوویؒ المہذب ص۳۲ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ مذھبنا انھا عشرون رکعۃ بعشر تسلیمات غیر الوتر وذلک خمس ترویحات والترویحۃ اربع رکعات بتسلیمتین ھذا مذھبنا وبہ قال ابوحنیفۃؒ واصحابہؒ واحمدؒ وداؤدؒ وغیرھم ونقلہ القاضی عیاضؒ عن جمھور العلماء اھ۔

حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔ ولم یقل احد من الائمۃ

الاربعة باقل من عشرين ركعة فى التراويح واليه ذهب جمهور الصحابة رضوان الله تعالیٰ علیهم - الخ (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ص۱۶۶ ج۱)

ان تمام ٹھوس حوالوں سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ حضرات ائمہ اربعہؒ اور دیگر ائمہ کرامؒ اور ان کے پیروکاروں میں کوئی بھی بیس سے کم تراویح کا قائل نہ تھا اور حرمین شریفین میں اب بھی بفضلہ تعالیٰ بیس تراویح ہی پڑھائی جاتی ہیں۔

جمہورؒ کی دلیل[1]

سنن الکبریٰ ص۴۹۶ ج۲ (اور نصب الرایہ ص۱۵۴ ج۲ میں) روایت ہے۔ عن یزید بن خصیفة عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی الله عنهم فی شهر رمضان بعشرین ركعة قال وكانوا يقرءون بالمئين وكانوا يتوكئون علی عصيهم فی عهد عثمان رضی من شدة القيام - یزید بن خصیفہ ثقہ ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ص۳۴۰ ج۱۱ میں لکھتے ہیں۔ قال احمدؒ وابو حاتمؒ والنسائیؒ ثقة وقال ابن معینؒ ثقة حجة وقال ابن سعدؒ كان عابدا ناسكا كثير الحديث ثبتا وذكره ابن حبان فی الثقات وقال ابن حجرؒ كان ثقة مأمونا۔ اور سائب بن یزیدؓ صغار صحابہ میں سے ہیں۔

چنانچہ تہذیب التہذیب ص۴۵۰ ج۳ میں ہے۔ وله ولابيه صحبة۔ اور علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی ص۲۳۶ میں لکھتے ہیں۔ لان الناس قبلوا رواية احداث الصحابة كالحسنؓ والحسینؓ وعبد اللهؓ بن الزبيرؓ وابن عباسؓ والنعمانؓ بن بشيرؓ والسائبؓ بن يزيدؓ والمسورؓ بن مخرمةؓ وغيرهم من غير فرق بينما تحملوه

---

[1] : واما الحديث المرفوع فلم يصح فی عدد الركعات قال ابن حجرؒ فی تلخيص الحبير ص۲۱ ج۲، انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم صلی بالناس عشرين ركعة ليلتين فلما كان فی الليلة الثالثة اجتمع الناس فلم يخرج اليهم ثم قال من الغد خشيت ان تفرض عليكم فلا تطيقوها متفق علی صحته من حديث عائشةؓ دون عدد الركعات -

(وهكذا فی الحاوی للفتاوی ص۳۴۹ ج۱) یعنی تراویح کی رکعات کی تعداد کے بارے مرفوع حدیث صحیح نہیں ہے۔

نیل الاوطار وغیرہ ا بخاری ص۲۶۹ج۱ میں یزید بن خصیفۃ عن السائب بن یزید الخ کے طریق سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے اور علامہ نیموی نے آثار السنن ص۲۰۵ میں اسی اوپر والی حدیث کے متعلق لکھا ہے ۔ اسنادہ صحیح ۔

امام نووی نے شرح مہذب ص۳۲ج۴ میں لکھا اسنادہ صحیح۔ وقد صحح اسنادہ غیر واحد من الحفاظ کالنووی فی الخلاصۃ وابن العراقی فی شرح التقریب والسیوطی فی المصابیح (التعلیق الحسن ص۲۰۵)

اعتراض! غیر مقلدین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ لوگ حضرت عمرؓ کے دور میں بیس رکعت تراویح پڑھتے تھے، لیکن اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اس پر جمع کیا اور خود بھی شمولیت کی ۔

جواب! ان کا یہ کہنا بالکل مہمل ہے یہ مدینہ طیبہ کا واقعہ ہے، صحابہؓ سارے یہ کاروائی کرتے ہوں اور حضرت عمرؓ جیسی بیدار مغز شخصیت اس سے غافل ہو۔ یہ کیونکر ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۱۱۲ج۲ میں لکھتے ہیں ۔

فلما جمعھم عمرؓ علی ابی بن کعب کان یصلی بھم عشرین رکعۃ ۔ اور المدونۃ الکبری ص۱۹۳ج۱ میں ہے ۔ ان عمرؓ وعثمانؓ کانا یقومان فی رمضان مع الناس ۔ اور فتح الباری ص۱۸۱ج۴ وعمدۃ القاری ص۳۵۵ج۵ میں ہے ان عمرؓ بن الخطاب جمع الناس فی رمضان علی ابیؓ بن کعب ۔ یعنی یہ کاروائی حضرت عمرؓ کے حکم سے ہوئی تھی اور کنز العمال ص۲۸۴ج۴ میں ہے۔ ان عمرؓ امر رجلا ان یصلی بھم عشرین رکعۃ۔

اعتراض! ایک دوسرا اعتراض یہ کیا کہ موطا امام مالکؒ ص۴۰ میں روایت ہے۔ امر عمرؓ بن الخطاب تمیما الداریؓ ان یقوم للناس باحدی عشرۃ رکعۃ ۔

جواب ۱! امام بیہقیؒ سنن الکبری ص۴۹۶ج۲ میں لکھتے ہیں، کہ حضرت عمرؓ کی دو روایتیں ہیں ایک وہ جس میں گیارہ رکعت کا ذکر ہے اور دوسری وہ جس میں بیس کا ذکر ہے ان دونوں روایتوں میں تطبیق یوں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں پہلے گیارہ رکعت پر عمل ہوتا تھا، پھر بیس پر عمل جاری ہوا۔ چنانچہ امام بیہقیؒ کے اصل

الفاظ یوں ہیں۔ ویمکن الجمع بین الروایتین بانھم کانوا یقومون باحدی عشرۃ ثم کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث۔

جواب ۲ زرقانی ص۲۱۵ ج۱ میں ہے۔ قال ابن عبد البرؒ[1] ان الاغلب عندی ان قولہ احدی عشرۃ وھم انتھی۔ (اور علامہ سلیمان بن خلف الباجی شرح مؤطا المنتقی ص۲۰۸ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ ویحتمل ان یکون عمرؓ امرھم باحدی عشرۃ رکعۃ وامرھم مع ذلک بطول القرأۃ یقرأ القاری بالمئین فی الرکعۃ لان التطویل فی القرأۃ افضل فی الصلوۃ فلما ضعف الناس عن ذلک امرھم بثلاث وعشرین علی وجہ التخفیف عنھم من طول القیام واستدرک بعض الفضیلۃ بزیادۃ الرکعات۔ اور علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۵۲ ج۲ میں علامہ قسطلانیؒ کے حوالے سے (ص۵ ج۳) لکھتے ہیں۔ بانھم یقومون باحدی عشرۃ ثم قاموا بعشرین واوتروا بثلاث وقد عدوا ما وقع فی زمن عمرؓ کالاجماع۔ اور بحوالہ مصابیح للسیوطیؒ لکھتے ہیں۔ وکان عمرؓ لما امر بالتراویح اقتصر اولا علی العدد الذی صلاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اولا ثم زاد فی آخر الامر (المصابیح ص۳۹)

اور علامہ نیمویؒ امام شعرانیؒ کی کشف الغمہ ص۱۱۶ ج۱ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ ثم ان عمرؓ امر بفعلھا ثلاثا وعشرین رکعۃ ثلاث منھا الوتر واستقر[2] الامر علی ذلک فی الامصار۔ واللہ اعلم۔

دلیل ۲ مؤطا امام مالکؒ ص۴۰ میں روایت ہے۔ قال مالکؒ عن یزیدؒ بن رومانؒ انہ قال کان الناس یقومون فی زمان عمرؓ بن الخطاب

---

[1] : قال ابن عبد البرؒ ھکذا قال مالکؒ فی ھذا الحدیث احدی عشرۃ رکعۃ وغیرہ یقول فیہ احدی وعشرین (التمہید ص۱۱۳ ج۱)

[2] : نقل ابن قدامۃ فی المغنی ص۱۶۷ ج۱ روایات (عن ابیؓ بن کعب) انہ صلی بھم عشرین رکعۃ ثم قال وھذا کالاجماع اھ۔ وقال ابن تیمیۃؒ والمرسل اذا عمل بہ الصحابۃؓ حجۃ اتفاقا وقال وھذا مجمع علیہ اھ سبل السلام ص۲۵۶ ج۲۔

فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة۔

اعتراض! غیر مقلدین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یزیدؒ بن رومانؒ کی حضرت عمرؓ سے لقاء اور سماعت ثابت نہیں۔ لہٰذا روایت منقطع ہے۔

جواب! مؤطا امام مالکؒ کی تمام مرسل اور منقطع روایات بغیر چار کے (اور یہ ان میں نہیں) دوسرے طرق سے سب مسند اور صحیح ہیں۔

امام سیوطیؒ تدریب الراوی ص۱۳۰ میں لکھتے ہیں۔ فائدة

صنف ابن عبد البرؒ کتابا فی وصل ما فی الموطا من المرسل والمنقطع والمعضل قال وجمیع ما فیه من قوله بلغنی ومن قوله عن الثقة عنده مما لم یسنده احد ومنون حدیث کلها مسندة من غیر طریق مالکؒ الا اربعة لا تعرف احدها انی لا انسٰی ولکن انسّٰی لاسن والثانی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اُرِیَ اعمار الناس قبله او ماشاء الله تعالیٰ من ذلك فکانه تقاصر اعمار امته والثالث قول معاذ اخر ما اوصانی به رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم وقد وضعت رجلی فی الغرزان قال حسن خلقك للناس والرابع اذا انشأت بحریة ثم تشأمت فتلك عین غدیقة انتهی وفی المرقات ص۱/۱۸ قال السیوطیؒ ما فیه من المراسیل فانها مع کونها حجة عنده بلا شرط وعند من وافقه من الائمة علی الاحتجاج بالمرسل حجة ایضا عندنا اذا اعتضد وما من مرسل فی الموطا الا وله عاضد او عواضد فالصواب ان الموطا صحیح لا یستثنٰی منه شیٔ (ای من المرسل والمنقطع لا روایات الضعفاء او الخفی وقع فیها الوهم) وقد صنف ابن عبد البرؒ الخ وفی شرح نخبة الفکر ص۲۲ وقریب من هذا اختلافهم فی المنقطع والمرسل هل هما متغایران اولا فاکثر المحدثین علی التغایر الخ وقال فی هامشه تحت قوله اولا بان یقال المرسل وکذا المنقطع ما سقط بعض رواته صحابیا کان او غیره (رحمه الله)

اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۱/۱۳۳ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ قال

الشافعیؒ اصح الکتب بعد کتاب الله موطا مالك واتفق اهل الحدیث علی ان جمیع ما فیه صحیح علی رای مالكؒ ومن وافقه واما علی رأی غیره فلیس فیه مرسل ولا منقطع الا قد اتصل السند به من طرق اخری فلا جرم انها صحیحة من هذا الوجه۔ خلاصہ یہ ہے کہ موطا امام مالکؒ کی تمام مرسل اور منقطع روایات متصل اور صحیح ہیں۔

دلیل ۳ ابن ابی شیبۃ مصنف میں روایت پیش کرتے ہیں (بحوالہ آثار السنن ص۵۲ ج۲) عن یحیٰی بن سعید الانصاری ان عمرؓ بن الخطاب امر رجلاً ان یصلی بھم عشرین رکعۃ۔

اعتراض: یحیٰی بن سعید کی روایت حضرت عمرؓ سے منقطع ہے۔

جواب! امام نوویؒ مقدمہ شرح مسلم ص۱۷ میں لکھتے ہیں کہ روایت مرسل کا اعتضاد ہو جائے تو وہ ان حضرات کے نزدیک بھی حجت ہے جو مرسل کو حجت نہیں مانتے۔ اور یہ دوسری روایات سے معتضد ہے۔ اور ص۶۸ ج۱ میں گذر چکا ہے کہ مرسل اور منقطع ایک ہی ہے۔

دلیل ۴ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں عبدالعزیزؒ بن رُفیع سے روایت ہے۔ قال کان ابیؓ بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بالمدینۃ عشرین رکعۃ ویوتر بثلاث۔ نیمویؒ آثار السنن ص۵۲ ج۲ میں لکھتے ہیں اسنادہ مرسل قوی۔

دلیل ۵ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۵۳ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ عن عطاءؒ بن ابی رباحؒ قال ادرکت الناس فی رمضان یصلون عشرین رکعۃ وثلاث رکعات:

جو حضرات آٹھ رکعت کے قائل ہیں ان کی۔

دلیل ۱: بخاری ص۱۵۴ ج۱ اور مسلم ص۲۵۴ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ رمضان علی احدی عشرۃ رکعۃ۔

جوابات: ہماری طرف سے اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب ۱ کہ بعض روایات میں ثلاث عشرۃ کے لفظ ہیں۔ اقتصار علی احدی عشرہ خود رفع ہو گیا۔ عن ابن عباسؓ قال کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث عشرہ رکعۃ یعنی باللیل بخاری ص۱۵۳ ج۱ وعن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ ثم یصلی اذا سمع النداء بالصبح رکعتین خفیفتین بخاری ص۱۵۶ ج۱ تو خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے گیارہ سے زائد رکعات ثابت ہوئیں اور بخاری ص۱۵۴ ج۱

میں انکی روایت میں یصلی اربعاً..... ثم یصلی اربعاً..... ثم یصلی ثلاثاً کے الفاظ ہیں اور ص۱۵۵ ج۱ میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے۔ صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم صلی ثمانی رکعات ورکعتین جالساً ورکعتین بین النداءین ولم یکن یدعهما ابداً۔ اور مسلم ص۲۵۴ ج۱ میں ہے عن ابی سلمۃ قال سألت عائشۃؓ عن صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقالت کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ یصلی ثمان رکعات ثم یوتر (وفی روایتہا عند البخاری ص۱۵۴ ج۱ ومسلم ص۲۵۴ ج۱ ثم یصلی ثلاثاً) ثم یصلی رکعتین وھو جالس الحدیث۔ قال المبارکفوریؒ انہ ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان قد یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ سوی رکعتی الفجر (تحفۃ الاحوذی ص۳ ج۲) لہٰذا گیارہ کی رٹ باطل ہوگئی۔

جواب نمبر ۲ اس روایت میں صلوٰۃ تراویح کا ذکر نہیں بلکہ صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کا ذکر ہے، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صریح ہے اور غیر رمضان میں تراویح نہیں ہوتی تو یہ دلیل ہے کہ یہ صلوٰۃ تہجد ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عزیزی ص۱۱۹ ج۱ میں ہے۔

دراں روایت کہ نفی زیادت میکنند ہمین است کہ آں روایت محمول بر نماز تہجد است کہ در رمضان وغیر رمضان یکساں بود غالباً بعدد یازدہ رکعت مع الوتر میرسد۔

وفی بذل المجہود ص۲۹ ج۲ لا تعلق لہ بالتراویح لا نفیاً ولا اثباتاً فانہا صلاۃ اُخریٰ والاستدلال بہذا الحدیث علی ان التراویح ثمان رکعات لغو۔

جواب نمبر ۳ اسی روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں جیسا کہ بخاری ص۱۰۱ ج۱ اور ص۱۰۸۳ ج۲ میں ہے۔ فصلوا ایہا الناس فی بیوتکم فان افضل صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ وفی النسائی ص۱۸۱ ج۱ حتی خشیت ان یکتب علیکم ولو کتب ما قمتم بہ فصلوا ایہا الناس فی بیوتکم فان افضل صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ۔ وفی روایۃ علیکم بہذہ الصلوٰۃ فی البیوت۔

اس سے پتہ چلا کہ آپؐ نے گھروں میں یہ نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ تم اس روایت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مسجدوں میں کیوں پڑھتے ہو؟

جواب ۴: بخاری کی اسی روایت میں ہے ۔ کان یصلی اربعًا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن ۔ تم دو دو کیوں پڑھتے ہو ؟

جواب ۵: بخاری کی اسی روایت میں ہے ۔ ثم یصلی ثلاثا ۔ آپؐ تین وتر پڑھتے تھے تم اس روایت کی مخالفت کرتے ہوئے وتر کو ایک کیوں قرار دیتے ہو ؟

جواب ۶: آپؐ یہ نماز سحری کو پڑھتے تھے تم عشاء کے متصل کیوں پڑھتے ہو ؟

جواب ۷: آپؐ[1] نے جماعت سے صرف تین راتیں یہ نماز پڑھائی پہلی رات ثلث لیل تک ، دوسری رات نصف لیل تک اور تیسری رات ساری رات قیام کیا۔ حتیٰ کہ صحابہؓ کو سحری کے فوت ہونے کا خوف ہوگیا ، تم عشاء کے ڈیڑھ دو گھنٹہ بعد کیوں ختم کر دیتے ہو ؟

جواب ۸: اسی باب کی بعض روایات میں ہے کہ آپؐ کچھ رکعات کے بعد سو جاتے پھر اُٹھ کر پڑھتے، تم ایسا کیوں نہیں کرتے ۔ کما فی النسائی صفحہ ۱۸۵ ج ۱ حضرت اُمّ سلمہؓ کی روایت میں ہے، مالکم وصلوٰتہ کان یصلی ثم ینام قدر ما صلی ثم یصلی قدر ما نام ثم ینام قدر ما صلی حتی یصبح اھ

جواب ۹: اگر واقعی بخاری کی اس روایت سے علی التعین اور مقرر طور پر آٹھ رکعات ہی نماز تراویح ثابت ہوتی تو غیر مقلدین کے مقتدر علماء اس کے خلاف کچھ بھی نہ کہتے مگر وہ چلّا چلّا کر اس کے خلاف کہتے ہیں ۔

(۱) مولانا وحید الزمان خان صاحبؒ لکھتے ہیں ۔ ولا یتعین لصلوٰۃ لیالی

---

[1] : عن نعمانؓ بن بشیرؓ علی منبر حمص یقول قمنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی شہر رمضان لیلۃ ثلاث وعشرین الی ثلث اللیل الاول ثم قمنا معہ لیلۃ خمس وعشرین الی نصف اللیل ثم قمنا معہ لیلۃ سبع وعشرین حتی ظننا ان لا ندرک الفلاح وکانوا یسمونہ السحور (نسائی صفحہ ۱۸۲، ۱۸۳ ج ۱)

رمضان یعنی التراویح عددمعین (نزل الابرار ص۱۲۶ ج۱)

(۲) نواب صدیق حسن خان صاحبؒ لکھتے ہیں۔ پس آں (یعنی خواندن بست رکعت) بزیادت عامل بسنت ہم باشد (ہدایۃ السائل فی ادلۃ المسائل ص۱۳۸) نیز فرماتے ہیں کہ۔ اما آنکہ جمع از اہل علم ایں نماز بست رکعت قرار دادہ اند و در ہر رکعتے قرأت متعین را مستحسن داشتہ ایں عدد از حضورؐ ثابت نشدہ است ولیکن مجمل چیزے است کہ براں ایں معنی صادق است - انہ صلوٰۃ وانہ جماعۃ وانہ فی رمضان۔ پس حکم مبتدع آں چہ معنی؟ (بدور الاہلۃ ص۳۸) - یعنی بیس تراویح پڑھنے والا سنی ہے نہ کہ بدعتی۔

(۳) نواب ابوالخیر نور الحسن خانؒ لکھتے ہیں۔ و بالجملہ عددے معین در مرفوع نیامدہ الخ (عرف الجادی ص۸۴)

(۴) مشہور غیر مقلد عالم مولانا حافظ محمد لکھویؒ لکھتے ہیں ؎

بعضے آٹھ رکعاتاں پڑھدے بعضے ویہہ رکعاتاں

جتنی وددھ عبادت رب دی اُتنیاں ہی وددھ براتاں (محامد الاسلام ص۱۰۱)

اس سے ثابت ہوا کہ بیس رکعات پڑھنے والے مبتدع نہیں بلکہ عامل بالسنۃ ہیں اور زیادہ عبادت کر کے زیادہ اجر و ثواب کے مستحق ہیں۔

دلیل ۲ درایہ ص۱۱۳ طبرانی صغیر ص۱۰۸ قیام اللیل لابی نصر مروزی ص۱۱۴ نیل الاوطار ص۵۷ ج۳ میں ابن حبان کے حوالے سے روایت منقول ہے (یہ روایت موارد الظمآن ص۲۳۰ میں بھی مذکور ہے) عن جابرؓ بن عبداللہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی شہر رمضان ثمانی رکعات فلما کانت اللیلۃ القابلۃ اجتمعنا فی المسجد ورجونا ان یخرج فیصلی بنا فاتمنا فیہ حتی اجتمعنا فقلنا یارسول اللہ رجونا ان تخرج فتصلی بنا فقال انی کرھت اوقال خشیت ان یکتب علیکم الوتر۔ قال الطبرانیؒ لا یروی عن جابرؓ الا بہذا الاسناد۔

جواب ۱ اس کی سند میں عیسٰی بن جاریہ ہے۔ بقول امام طبرانیؒ یہ روایت اسی کی سند سے مروی ہے

اور اس پر کتب اسماء الرجال میں بڑی جرح ہے۔ مثلاً تہذیب التہذیب ص۲۰۸ ج۸ میں ہے۔ عن ابن معین لیس بذالک لا اعلم احداً روی عنہ غیر یعقوب وقال الدوری عن ابن معین عندہ مناکیر۔ وقال ابو زرعۃ لا بأس بہ وعن ابی داؤد منکر الحدیث وقال فی موضع آخر ما اعرفہ روی مناکیر وذکرہ ابن حبان فی الثقات وذکرہ الساجی والعقیلی فی الضعفاء وقال ابن عدی احادیثہ غیر محفوظۃ۔

جواب ۲: اگر اس سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ تراویح آٹھ ہیں اور زائد سنت کے مطابق نہیں تو سنن الکبریٰ ص۴۹۴ ج۲ اور مستدرک حاکم ص۴۴۰ ج۱ میں روایت ہے، کہ رمضان میں آپؐ نے صرف تین راتیں باجماعت صحابہؓ کو نماز پڑھائی تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں رمضان پھر تم کیوں چھبیس یا ستائیس دن خلاف سنت کرتے ہو، ہم اگر بارہ کے عدد کے بدعتی ہیں تو تم کم از کم چھبیس کے عدد کے بدعتی ہو۔

دلیل ۳: موارد الظمآن ص۲۳۰ مسند احمد ص۱۱۵ ج۵ اور قیام اللیل ص۹۲ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ قال جاء ابی بن کعب الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ کان منی اللیلۃ شیء فی رمضان۔ قال وماذاک یا ابی قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلوٰتک قال صلیت بھن ثمانی رکعات ثم اوترت قال فکان شبہ الرضی ولم یقل شیئاً۔

جواب ۱: اس کی سند میں بھی عیسیٰ بن جاریہ ہے، نیز یعقوب قمی ہے، اس پر بھی کتاب رجال میں جرح موجود ہے۔ اگرچہ اکثر محدثین نے اسکی توثیق بھی کی ہے۔

جواب ۲: حضرت ابی بن کعب نے امام بن کر بیس رکعتیں پڑھائیں۔ اگر ان کے نزدیک آٹھ رکعت ہی سنت ہوتیں اور زائد نہ ہوتیں تو وہ کبھی ان زائد پر مدت العمر عمل نہ کرتے رہتے۔

باب ماجاء ان القارن یطوف طوافا واحد صـ۱۱۴

البحث الاول اس میں اختلاف ہے کہ قران افضل ہے یا کہ تمتع یا افراد؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قران افضل ہے۔ پھر تمتع پھر افراد۔

امام ترمذیؒ صـ۱۰۱ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقد ذهب بعض اهل العلم الی هذا واختاره من اهل الکوفة وغیرهم۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے صـ۱۰۱ میں لکھا ہے۔ احب الینا الافراد ثم التمتع ثم القران۔ یہی قول امام احمدؒ کا بھی نقل کیا گیا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تینوں اچھے ہیں، کسی کو کسی پر ترجیح نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ صـ۱۰۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال الثوریؒ ان افردت الحج فحسن وان قرنت فحسن وان تمتعت فحسن اور تقریر ترمذیؒ لشیخ الہندؒ صـ۲۶ میں ہے۔ وقال امام دار الهجرة مالکؒ الافضل التمتع ثم القران ثم الافراد۔ اور ملا علی القاریؒ شرح النقایة صـ۲۰۶ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال مالکؒ والشافعیؒ فی قول لهما الافراد افضل مطلقا وقال احمدؒ التمتع افضل مطلقا وهو قول مالک۔

اصل بات یہ ہے کہ نزاع اس میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے حجۃ الوداع میں کون سا حج کیا تھا۔ افراد۔ تمتع یا قران؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قران تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمتع تھا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افراد تھا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری صـ۲۳۹ ج۱ وصـ۲۱ ج۲ میں اسکا ذکر ہے کہ نبی علیہ السلام نے آخر میں جو حج کیا تھا تو اس میں حجۃ مع عمرۃ تھا۔ اور یہ روایت موارد الظمآن صـ۲۵۱ میں بھی ہے۔

دلیل ۲ مسلم صـ۴۰۴ ج۱ اور ترمذیؒ صـ۱۰۱ ج۱ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یلبی بالحج والعمرة جمیعا۔ اور العرف الشذی صـ۳۱۴ میں تنقیح التحقیق لابن عبد الهادیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ سمعت بأذنای تلبیۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ لبّی بحج وعمرۃٍ وکنت آخذ ابلجام ناقتہ۔

دلیل ۳ موارد الظمآن ص۲۴۵ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ قال انا عند ثفنات ناقۃِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عند المسجد فلما استوت بہ قال لبیک بحجۃ وعمرۃٍ معًا وذٰلک فی حجۃ الوداع: اور مُسند احمد ص۱۶۴ ج۳ میں ہے۔ عن انسؓ وفیہ ان رجلی لتمس غرز النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسمعتہ یُلبّی بالحج والعمرۃ معًا۔

دلیل ۴ مُسلم ص۴۰۴ ج۱ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس سال حج کا ارادہ کیا جس سال حجاج کے حملہ کا خطرہ تھا۔ پہلے اُنھوں نے عمرہ کا قصد کیا۔ ثم خرج حتّٰی اذا کان بظاھر البیداء قال ماشان الحج والعمرۃ الا واحدا اشھدکم انی قد اوجبت حجامع عمرتی ۔ آخر میں فرمایا۔ کذٰلک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

دلیل ۵ موارد الظمآن ص۲۴۶ میں ہے۔ عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن بین الحجۃ والعمرۃ وقرن القوم معہٗ۔

ص۲۴۵ میں ہے۔ فی حدیثٍ ۔ فقالت اُمّ سلمۃؓ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول یاآل محمد من حج منکم فلیھل بعمرۃ فی حجۃٍ انتھٰی۔
اسی طرح بخاری ص۲۰۸ ج۱ میں عن عمرؓ مرفوعًا ہے۔ وقیہ وقل عمرۃ فی حجۃٍ اور بخاری ص۲۳۲ ج۱ کی روایت میں ہے۔ حتّٰی اذا استوت بہ البیداء اھل بعمرۃ وحجۃ اور بخاری ص۲۱ ج۱ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ وسمعتھم یصرخون بھما جمیعًا۔
مختصر الفتاویٰ المصریۃ ص۲۰۷ میں ہے۔ (واورد احادیث ثم قال) فھٰذہ الاحادیث صریحۃ فی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قارنًا بلاشک والقارن یسمونہ متمتعا انتھٰی حافظ ابن القیمؒ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قارن ہونے پر بیسؔ سے زیادہ صحیح اور صریح حدیثیں نقل کی ہیں (زاد المعاد ص۱۷۶ ج۱) اور دسؔ وجوہ سے قران کو ترجیح دی ہے (زاد المعاد ص۱۸۶ ج۱) اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی آپؐ کے قارن ہونے کو ترجیح دی ہے (فتح الباری ص۳۲۹ ج۳)

امام مالکؒ کی دلیل

بخاری ص۲۲۹ ج۱ اور مسلم ص۴۰۳ ج۱ کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بالعمرۃ الی الحج الحدیث

جواب: اس سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی ہے (تقریر ترمذی للشیخ الہندؒ ص۲۷ پر ہے۔ فمعناہ التمتع اللغوی لا الاصطلاحی) یعنی آپ نے فائدہ اٹھایا۔ بالعمرۃ الی الحج پہلے عمرہ کیا پھر حج ادا کیا۔ اور یہی قران ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال صحیحین کی اس روایت سے ہے، جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج۔ (مسلم ص۳۸۹ ج۱)

جواب: مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۳۱۴ میں لکھتے ہیں۔ ذ نقول قال بعض الاحناف انہ افرد بالحج ای شرع الافراد لا انہ کان مفردا بنفسہ وعندی انہ افرد بالحج انہ اعتمر وحج باحرام واحد بلا فک الحلال فی الوسط مثل المتمتع بغیر سوق الھدی فانہ یحل فی الوسط۔

البحث الثانی ۲

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ قارن ایک طواف کرے گا یا دو۔ ایک سعی کرے گا یا دو۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قارن کے لیے طوافین اور سعیین ضروری ہیں۔ امام ترمذیؒ ص۱۱۴ میں لکھتے ہیں۔ وھو قول الثوریؒ واھل الکوفۃؒ۔ باقی ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱

امام نسائی سنن الکبریٰ میں حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں۔ انہ جمع بین الحج والعمرۃ فطاف طوافین وسعی سعیین ثم قال ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع۔ نصب الرایۃ ص۱۱۱ ج۳۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص۲۰۲ میں لکھتے ہیں۔ ورواتہ موثقون۔

دلیل ۲

موارد الظمآن ص۲۴۵ میں اسی مضمون کی روایت ہے اور آخر میں یہ لفظ ہیں۔ فقال عمرؓ ھدیت لسنۃ نبیک صلی اللہ علیہ وسلم۔

دلیل ۳ دارقطنی ص۲۶۴ ج۱ میں روایت ہے۔ عن عمران بن حصینؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعیین۔ اسکی سند صحیح ہے، امام دارقطنیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ اصل الفاظ یوں تھے۔ قرن بین الحج والعمرۃ۔ راوی نے اسکی جگہ غلطی سے دوسری تعبیر کر دی ہے۔

جواب ۱ قرن بین الحج والعمرۃ۔ اس کو تو نہیں چاہتا کہ طواف دو نہ ہوں وہ تو صحیح روایات سے ثابت ہیں۔

دلیل ۴ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۴۰۲ ج۳ میں امام طحاویؒ کے حوالے سے چند روایات نقل کی ہیں جن میں ایک حضرت ابن مسعودؓ اور ایک حضرت علیؓ کی ہے آخر میں فرماتے ہیں کہ جن روایات میں ہے۔ طاف طوافین وسعی سعیین تو ذلک باسانید لا بأس بها اذا اجتمعت (وفی الجوهر النقی ص۸ ج۵ ورجال هذا السند ثقات الخ۔ طحاوی ص۲۴۵ ج۱ میں ہے۔ بسندہ الی زیادؒ بن مالکؒ عن علیؓ وعبداللہؓ قالا القارن یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ حضرت علیؓ نے ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صنع کے الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث کا حوالہ دیا ہے بقول حافظ ابن حجرؒ جس کے رواۃ ثقات ہیں۔

دوسرے حضرات کی دلیل ۱ ترمذی ص۱۱۱ ج۱ میں روایت ہے۔ عن جابرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ فطاف لهما طوافاً واحداً۔

جواب ۱ حضرت شیخ الہندؒ تقریر ترمذی ص۲۱ میں فرماتے ہیں کہ اس طواف واحد سے مراد حلال ہونے کا طواف ہے تو ان دونوں کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی ہوگی۔ قرینہ اگلی حدیث میں یہ الفاظ ہیں۔ حتی یحل منهما جمیعاً۔ اور موارد الظمآن ص۲۴۶ میں روایت یوں ہے۔

من جمع بين الحج والعمرة كفاه لهما طوافاً واحداً وسعياً واحداً ولايحل حتىٰ يوم النحر ثم يحل منهما جميعاً فالقارن والمتمتع سائق الهدى يحل بالطواف يوم النحر فكان الطواف للحل منهما جميعاً فمدار الحل على الطواف الواحد(معارف السنن ج٦،ص ٢١٩)

جواب نمبر ۲ علماء احناف اسکے جواب میں فرماتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ دونوں کے لیے ایک سا ہی طواف کیا نہ یہ کہ حج کے لیے اور قسم کا اور عمرہ کے لیے اور قسم کا بلکہ دونوں کیلئے ایک ہی طرح کا طواف تھا چنانچہ بخاری صفحہ ۲۲۲ ج ۱ ہامش ص ۱۱ میں ہے۔ وحمله القائلون بطوافين وسعيين للقارن علی ان المراد بقوله طوافا واحدا ای طاف لکل منهما طوافا یشبه الطواف الآخر۔

جواب نمبر ۳ بخاری ص ۲۲۲ ج ۱ ہامش ص ۱۱ میں ہے الا ان يقال ان هذا ايضًا من الخصوصيات المتعلقة ببعض الصحابة او المعنى انهم طافوا طوافا واحدا للحج بعد الرجوع من منی فقوله واحدا تاکید لدفع تعدد الطواف للقارن بعد الوقوف۔

دلیل نمبر ۲ ترمذی ص ۱۱۲ ج ۱ کی روایت ہے۔ عن ابن عباس ؓ ان النبی صلی الله علیه وسلم قال دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة۔ اور مشکوٰۃ ص ۲۲۴ ج ۱ میں حضرت جابر ؓ کی طویل حدیث میں ہے دخلت العمرة فی الحج مرتین لا بل لابد ابد وقال رواہ مسلم (ص ۳۹۶ ج ۱)۔ **الجواب:** صاحب ہدایہ ص ۲۲۸ ج ۱ میں اور ملا علی القاری شرح النقایہ ص ۲۹۸ ج ۱ میں فرماتے ہیں کہ اهل الجاهلية اشهر الحج میں عمرہ کو افجر الفجور فی الارض۔ سمجھتے تھے۔ آپ ؐ نے ان کی تردید کی اور فرمایا کہ وقت عمرہ وقت حج میں داخل ہے۔ بخاری ص ۵۶۴ ج ۱ و مسلم ص ۴۰۶ ج ۱ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ واللفظ لمسلم ۔ قال یرون العمرة فی اشهر الحج من افجر الفجور فی الارض۔ الحدیث تو یہ مطلب نہیں کہ افعال عمرہ۔ داخل فی افعال الحج۔ ہیں، بلکہ وقت کے لیے ایسا فرمایا۔ چنانچہ امام ترمذی ص ۱۱۳ ج ۱ میں فرماتے ہیں۔ ومعنى هذا الحديث ان اهل الجاهلية كانوا لا يعتمرون فی اشهر الحج فلما جاء الاسلام رخص النبی صلی الله علیه وسلم فی ذلك وقال دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة یعنی لا بأس بالعمرة فی اشهر الحج ۔ الخ

باب ما جاء فی کراھیۃ البکاء علی المیت ص۱۱۹

اس مقام پر خاصا اشکال ہے جس کی محدثین کو کئی توجیہات کرنی پڑیں۔ اشکال یہ ہے کہ قرآنی آیت ہے۔ ان لا تزر وازرۃ وزر اخری۔ مطلب واضح ہے کہ نفس وازرہ دوسرے نفس کے بوجھ کو نہیں اُٹھاتا۔ اور اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو بحوالہ حضرت عمرؓ ترمذی ص۱۱۹ ج۱ میں ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المیت یعذب ببکاء اھلہ علیہ قال الترمذی ھو حدیث حسن صحیح۔ کہ اس کے رونے کے سبب میت کو سزا ہوتی ہے۔ تو بظاہر قرآن وحدیث میں تعارض ہے اس کی تطبیق کے لیے کئی تاویلات ہیں۔

الاول ۱ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ سے نسیان یا غلطی ہوئی، اُنھوں نے حدیث پوری نہیں سنی یہ یہودیہ یا یہودی کا واقعہ تھا جس سے عموم سمجھ لیا گیا ہے۔ قاضی ابوبکر الباقلانیؒ اسی توجیہ پر مصر ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۱۲ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ وھذا (ای ہذہ التاویلات) ماجزم بہ القاضی ابوبکر ابن الباقلانیؒ وغیرہ ان الراوی سمع بعض الحدیث ولم یسمع بعضہ وان اللام فی المیت لمعہود معین واحتجوا بما اخرجہ مسلم ص۳۰۳ ج۱ (والترمذی فی ص۱۲۰ ج۱ وغیرہ من المحدثین) من حدیث عائشۃؓ انھا قالت یغفر اللہ لابی عبدالرحمن اما انہ لم یکذب ولکنہ نسی او اخطأ انما مر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی یہودیۃ یبکی علیھا الحدیث۔ لیکن ترمذی کی یہ روایت تو حضرت عمرؓ کی ہے۔ علاوہ ازیں یہ اور حضرات صحابہؓ سے بھی ثابت ہے جیسے کہ ترمذی ص۱۱۹ ج۱ میں موجود ہے: اخرج بسندہ الی عمرؓ بن الخطاب مرفوعا المیت یعذب ببکاء اھلہ علیہ وقال وفی الباب عن ابن عمرؓ وعمرانؓ بن الحصینؓ اور ص۱۱۹ میں گیارہ صحابہ کرامؓ کی روایات کا حوالہ دیا ہے اور مسلم ص۳۰۲ ج۱ میں اسی مفہوم کی حدیث حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی بھی ہے۔

الثانی ۲ امام بخاریؒ، بخاری ص۱۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ اس شخص کے بارے میں

ہے جو مرتے وقت اہلِ خانہ کو ممانعت عن البکاء علی المیت کا مسئلہ بتا کر نہ گیا ہو کیونکہ وہ ذمہ دار ہے قرآن کریم میں ہے۔ یاایھا الذین اٰمنوا قوا انفسکم واھلیکم نارًا اور حدیث میں ہے۔ الا کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ ایسے شخص کو جو سزا تو در حقیقت اس کا اصل سبب اس کی اپنی کوتاہی ہے۔ اگر اس نے مسئلہ واضح کر دیا تو پھر ان کے رونے کے سبب اسے کوئی سزا نہیں۔ چنانچہ امام ترمذی صـ ۱۱۹/ج۱ میں لکھتے ہیں۔ قال ابن المبارک ارجوان کان ینھاھم فی حیاتہ ان لا یکون علیہ من ذالک شیٔ۔

الثالث ۳ | امام نوویؒ شرح مسلم صـ ۳۰۳/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ سزا اس شخص کے متعلق ہے جو مرتے وقت وصیت کر جائے کہ میرے اوپر خوب رونا جیسا کہ جاہلیت میں ایسی وصیتیں ہوتی تھیں۔ مشہور شاعر طرفہ بن عبد کہتا ہے۔

اذا مت فانعینی بما انا اھلہ　　　وشقی علیّ الجیب یا ابنۃ معبد

(ابنۃ معبد زوجۃ اخ او ابنتہ وقیل غیر ذالک)

الرابع ۴ | قاضی شوکانی نیل الاوطار صـ ۱۱۱/ج۴ میں امام اسماعیلیؒ اور ابن حزمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ رونے والوں کے رونے کے ان کلمات کے سبب سزا ہوتی ہے جن کو وہ رونے وقت بیان کرتے ہیں۔ اور حقیقت میں وہ ان کے اپنے جرائم ہوتے ہیں۔ مثلاً روتے وقت کہے کہ او پچاس آدمیوں کے قتل کرنے والے تو مرگیا او شراب کے مشکے ختم کرنے والے تو مرگیا، او اتنے اونٹ چوری کرنے والے تو مرگیا۔ تو یہ عیوب میت تھے انہی پر سزا ہوتی ہے، اور رونے والوں کے الفاظ ان عیوب و جرائم پر دال ہیں۔

الخامس ۵ | امام نوویؒ شرح مسلم صـ ۳۰۲/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سزا کا مطلب یہ ہے کہ جب رونے والے روتے ہیں تو ان کی آواز و صدمے سے میت کو کوفت ہوتی ہے تو اس مقام پر سزا اور عذاب سے وہ مراد نہیں جو منجانب اللہ ہو بلکہ وہ الم و کوفت اور رنج ہے، جو اہل وعیال کی پریشانی کے وقت قدرتاً انسان کو ہوتا ہے، قاضی شوکانی نیل الاوطار صـ ۱۱۶/ج۴ میں لکھتے ہیں۔ وھذا اختیار ابی جعفر الطبریؒ ورجحہ ابن المرابطؒ وعیاض ومن تبعہ ونصرہ ابن تیمیۃ وجماعۃ من المتأخرین۔

مُبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی صہ ۱۳۵/۲ میں لکھتے ہیں۔ وذهب جمهور العلماء الى تأويل هذه الاحاديث لمخالفتها للعمومات القرآنية و اثباتها التعذيب من لا ذنب له واختلفوا في التأويل فذهب جمهورهم كما قال النوويؒ الى تأويلها بمن اوصى بان يبكى عليه لانه بسببه ومنسوب اليه الخ

صہ ۱۲۳

باب ماجاء فى ترك الصّلوٰة على الشهيد

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شہداء کی نماز جنازہ پڑھنا ضروری ہے، امام ترمذیؒ صہ ۱۲۳/۱ میں لکھتے ہیں۔ وهو قول الثوريؒ واهل الكوفة وبه يقول اسحاقؒ اور العرف الشذیؒ صہ ۴۲۷ میں ہے کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہداء کی نماز جنازہ نہیں اور متاخرین شوافعؒ سے عدم جواز کا قول منقول ہے اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ شہداء کی نماز جنازہ مستحب ہے۔ ويجوز تركها۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد صہ ۲۳۱/۱ میں لکھتے ہیں فاختلفوا ايضًا فى الصلوٰة على الشهداء والمقتولين فى المعركة فقال مالك والشافعيؒ لا يُصلّى على الشهيد المقتول فى المعركة ولا يُغسل وقال ابوحنيفةؒ يصلّى عليه ولا يغسل وسبب اختلافهم اختلاف الآثار الواردة فى ذلك وذلك انه خرج ابوداؤد من طريق جابرؓ انه عليه السلام امر بشهداء أحدٍ فدُفِنُوا فى ثيابهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا وروى من طريق ابن عباسؓ مسندًا انه عليه السلام صلّى على قتلى اُحد وعلى حمزةؓ ولم يُغسل ولم يُيمّم وروى ايضًا ذلك مرسلًا من حديث ابى مالك الغفارى وكذلك روى ايضًا ان اعرابيا جاءه سهم فوقع فى حلقه فمات فصلى النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عليه۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ — علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ صہ ۳۱۴/۲ میں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ عن عقبةؓ بن عامر ان النبى صلى الله

وسلم خرج یوما فصلی علی اھل احد صلوتہ علی المیت ۔ یہ روایت بخاری ص۱۷۹ج۱ اور مسلم ص۲۵۰ج۲ میں ہے، امام نوویؒ وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس سے مراد تو دُعاء ہے نہ کہ صلوٰۃ! لیکن علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۵۶ج۸ میں لکھتے ہیں کہ۔ صلوتہ علی المیت ۔ جنازہ کیلئے نص صریح ہے، نیل الاوطار ص۴۲ج۴ میں ہے کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ شہداء کا جنازہ ترک نہ کرنا چاہیئے ۔ وان طالت المدۃ! اسی صفحہ میں شوکانیؒ صلوٰۃ علی الشھید کو ترجیح دیتے ہیں ۔

دلیل ۲: مستدرک ص۵۵۵ج۳، نسائی ص۲۱۴ج۱ اور طحاوی ص۲۲۴ج۱ میں حضرت شداد بن الھاد اللیثیؓ سے روایت ہے ۔ ان رجلاً من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاٰمن بہ الی ان قال فاستشھد فصلی علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال انا شھید علیہ ۔ اسی مضمون کی روایت مستدرک ص۵۹۶ج۳ میں بھی ہے۔

دلیل ۳: دارقطنی ص۱۹۳ج۱ میں حضرت ابو مالکؒ (غزوان تابعی ثقہ) کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ جب اُحد کے اندر لوگ شہید ہوئے تو حضرت حمزہؓ کی لاش سامنے پڑی تھی ۔ ثم یُجاء بتسعۃٍ عاشرھم حمزۃؓ فصلی علیہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث ۔ اور یہ روایت طحاوی ص۲۹۰ج۱ میں بھی ہے، العرف الشذی ص۳۴۷ میں ہے ۔ بسندٍ صحیح ۔

دلیل ۴: ابوداؤد ص۹۱ج۲ میں روایت ہے ۔ عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرّ بحمزۃؓ وقد مُثّل بہ ولم یصل علی احدٍ من الشھداء غیرہٖ!

العرف الشذی ص۳۴۸ میں ہے سندہ قوی اور مطلب یہ ہے کہ مستقلاً سوائے حضرت حمزہؓ کے کسی کا جنازہ نہیں پڑھا گیا بلکہ ان کے سوا سب کا جنازہ تبعاً وضمناً تھا ۔

دیگر حضرات کی دلیل ۱: ترمذی ص۱۲۱ج۱، ص۱۲۳ج۱ میں روایت ہے ۔ فلم نغسلھم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولم یصل علیھم ۔

جواب: مطلب یہ ہے کہ مستقلاً ان کا جنازہ فرداً فرداً نہیں ہوا ۔ کما مرّ باحادیث صحیحۃ ۔

دلیل ۲ | شہداء کے گناہ بوقت شہادت معاف ہو جاتے ہیں لہذا ان کے جنازہ کی ضرورت نہیں ۔

جواب : صاحب ہدایہ ص۱۸۳ ج۱ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ گنہگار کا ہی جنازہ ہو بچے غیر مکلف ہیں اور بالاتفاق انکا جنازہ ہے۔ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالاجماع معصوم ہیں مگر جنازہ انکا بھی ہے۔ ابوداؤد ص۲۳۸ ج۲ وطیالسی ص۳۳۵ ومستدرک ص۵۹۵ ج۲ اور موارد الظمآن ص۴۶۷ وغیرہ میں حضرت ابوہریرۃؓ سے مرفوع حدیث مروی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام آسمان سے نازل ہوں گے ۔ یکسر الصلیب الی قولہ ثم یبقی فی الارض اربعین سنۃً ثم یموت ویصلی علیہ المسلمون ویدفنونہ قال الحافظ فی الفتح ص۴۰۲ ج۶ رواہ احمدؒ وابوداؤد باسناد صحیح ۔ مبارکپوریؒ تحفہ ص۱۴۸ ج۲ میں لکھتے ہیں ۔

قلت والظاہر عندی ان الصلوٰۃ علی الشہید لیست بواجبۃ فیجوز ان یصلی علیہا ویجوز ترکہا واللہ اعلم وروی الماوردیؒ عن احمدؒ الصلوٰۃ علی الشہید اجود وان لم یصل اجزأہ۔ ذکرہ الحافظ فی الفتح ص۱۶۷ ج۳ واختار الشوکانیؒ الصلوٰۃ علی الشہید۔

باب ماجاء فی صلوٰۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی النجاشی ص۱۲۳

غائب کے جنازہ کے بارے میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ امام شافعیؒ وامام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ فتح الملہم ص۴۹۶ ج۲ امام صاحبؒ ومن وافقہ کیطرف سے امام ابن عبدالبرؒ نے التمہید ص۳۲۸ ج۶ اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۲۲ ج۸ میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدینؓ کے دور میں سینکڑوں ہی نہیں بلکہ ہزاروں مسلمان دور دراز جگہوں میں فوت ہوئے اور نجاشی کے بغیر ثابت نہیں کہ کسی کی غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھی گئی ہو۔ اگر یہ مسئلہ ہوتا تو وہ حضرات کبھی ترک نہ فرماتے رہا نجاشی کا معاملہ تو وہ آپؐ کی خصوصیت تھی ۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل نمبر۱ یہی نجاشی کا معاملہ ہے۔

الجواب نمبر۱ نجاشیؓ کا جنازہ آپؐ کے سامنے پیش کر دیا گیا تھا، وہ آپؐ کے حق میں غائب ہی نہ تھا۔ چنانچہ مسند احمد ص۴۴۶ ج۴ میں بسندِ صحیح عمرانؓ بن حصینؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم جنازہ میں آپؐ کے پیچھے تھے ولا نظن الا انہ بین یدیہ وفی المرقات ص۴۶ ج۴ عن ابن عباسؓ قال کشف للنبی صلی اللہ تعالیٰ عن سریر النجاشی حتی راٰہ وصلی علیہ۔ ترمذی ص۱۵۳ ج۱ ھامش ص۵۔ حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ومن الجائز ان یکون رفع لہ سریرہ فصلی علیہ وھو یری صلاتہ علی الحاضر المشاھد وان کان علی مسافۃ من البعد والصحابۃ وان لم یروہ فھم تابعون للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ۔ یہ توجیہہ قاضی شوکانیؒ نے بھی نیل الاوطار ص۵۴ ج۴ میں نقل کی ہے۔

جواب نمبر۲ حافظ ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ ص۲ ج۱ میں اور حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ واللفظ لہ ان الغائب ان مات ببلد لم یصل علیہ فیہ صلی علیہ صلوٰۃ الغائب کما صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی النجاشی لانہ مات بین الکفار ولم یصل علیہ۔ اور فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤدؒ نے جو تبویب کی ہے وہ اسی کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ امام ابوداؤد ص۱۱۱ ج۲ میں باب قائم کرتے ہیں باب الصلوٰۃ علی المسلم یموت فی بلاد الشرک۔ امیر یمانی سبل السلام ص۱۲۱ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ حافظ ابن تیمیہؒ امام خطابیؒ اور امام رویانیؒ نے اسی کو مستحسن سمجھا ہے اور قاضی شوکانی بھی نیل الاوطار ص۵۴ ج۴ میں یہ جواب نقل کرتے ہیں۔

دلیل نمبر۲ ابن سنیؒ عمل الیوم واللیلۃ ص۶۳ میں اور علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ص۳۸ ج۳ میں روایت نقل کرتے ہیں کہ آپؐ سفر تبوک میں تھے، اطلاع ملی کہ معاویہؓ بن معاویہ انتقال کر گئے ہیں آپؐ نے انکی نماز جنازہ پڑھائی۔

جواب نمبر۱ حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولکن لا یصح فان فی اسنادہ العلاء بن زیاد ویقال زید قال علی بن المدینیؒ

كان يضع الحديث -

جواب ۲: قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۵۴ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ قال الذهبیؒ لا نعلم فی الصحابة معاوية بن معاوية وكذالك تكلم فيه

البخاریؒ اھ۔ جواب ۳: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں غائب نہ تھا۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں۔ قيل توفی بالمدينة فصلی عليه النبی صلی الله تعالیٰ عليه وسلم وهو بتبوك ورفع له جبرائيل الارض وله طرق كلها ضعيفة انتهٰى (تجريد اسماء الصحابة ص۹ ج۲) اور مجمع الزوائد ص۳۷ ج۳ کی روایت میں ہے۔ فرفع سريره فنظر اليه فكبر عليه اھ وفی السند محمد بن ابراهيم بن العلاء وهو ضعيف جدًا۔ الغرض ایک تو یہ حدیث ضعیف ہے پھر اس سے غائبانہ جنازہ ثابت نہیں ہوتا۔

باب مايقول الرجل اذا دخل المقابر ص۱۲۵

عن ابن عباسؓ قال مرّ رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم بقبور المدينة فاقبل عليهم بوجهه فقال السلام عليكم يا اهل القبور يغفر الله لنا الحديث - وفی الباب عن بريدةؓ (مسلم ص۳۱۴ ج۱) وعائشةؓ (مسلم ص۳۱۳ ج۱)

حديث ابن عباسؓ حديث حسن غريب -

اس حدیث کی روشنی میں عند القبور سماعِ موتٰی کا مسئلہ اور اسکی بحث چلتی ہے کہ آیا عند القبور اموات زندوں کا سلام وکلام سنتے ہیں یا نہیں؟

اس مسئلہ کی دو شقیں ہیں۔

الاول ۱: حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا عند القبور سماع اس مسئلہ میں اُمت کا کوئی اختلاف نہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ فرماتے

ہیں مگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سماع میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں۔ اھ (فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۱۱ ج ۱ طبع جید برقی پریس دہلی) حضرت مولانا حکیم الامت محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحؒ نقل کرتے ہیں۔ کیونکہ روضۂ مبارک پر جو درود پڑھا جاتا ہے وہ بالاتفاق بلا واسطہ حضورؐ پر پیش ہوتا ہے اور آپؐ اس کو سنتے اور جواب دیتے ہیں۔ اھ (امداد الفتاویٰ ص ۱۲۰۱ ج ۵)۔ ماہنامہ تعلیم القرآن (جو شیخ القرآن مولانا غلام اللہ خان صاحبؒ کی سرپرستی میں نکلتا تھا۔) بابت ماہ اگست ۱۹۶۲ء ص ۱۸ میں ہے۔ باقی رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس صلوٰۃ وسلام کے سماع کا مسئلہ تو اس میں فریقین کے درمیان قطعاً کوئی اختلاف نہ تھا۔ اھ۔ اس مسئلہ میں امت میں سب سے پہلے اختلاف ۱۳۷۴ھ کے بعد جناب سید عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری گجراتی نے پیدا کیا ہے اور یہ کہا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عند القبر صلوٰۃ والسلام نہیں سنتے اور نہ جواب دیتے ہیں اور آپؐ کی روح مبارک کا جسدِ اطہر سے قبر شریف میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ امت میں ایک نئی بدعت اور نیا فتنہ ہے۔ فالی اللہ تعالیٰ المشتکی۔

الثانی :- عام اموات کے عند القبور سماع اور عدم سماع کا مسئلہ یہ حضرات صحابہ کرامؓ سے تاہنوز اختلافی چلا آرہا ہے۔ سماع کے قائلین بھی ہیں اور منکرین بھی اکثر امت جن میں حضرات موالکؒ حضرات شوافعؒ، حضرات حنابلہؒ تقریباً سبھی ہی اور حضرات احناف میں معتد بہ طبقہ اور جم غفیر سماع کا قائل ہے۔ بعض حضرات سماع کے منکر ہیں دونوں کے مختصر سے دلائل عرض کیے جاتے ہیں غور فرمائیں۔

قائلین سماع کی پہلی دلیل بخاری ص ۱۷۸ ج ۱، مسلم ص ۳۸۶ ج ۲، مستدرک ص ۳۷۹ ج ۱، ابو داود ص ۲۹۸ ج ۲ اور سوارد الظمآن ص ۱۹۹ وغیرہ کتب حدیث میں حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال العبد اذا وضع فی قبرہ وتولّی وذھب اصحابہ حتّٰی انہ لیسمع قرع نعالھم اتاہ ملکان۔ الحدیث۔ (اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب المیت یسمع خفق النعال قائم کیا ہے۔ یعنی اس حدیث سے حقیقتاً یہی مراد ہے کہ مدفون واپس جانے والوں کی

جوتیوں کی کھٹکھٹاہٹ سنتا ہے تمام محدثین کرامؒ اس سے یہی مراد لیتے ہیں کہ حقیقتاً مدفون واپس جانے والوں کی جوتیوں کی آواز سنتا ہے الکوکب الدری صفحہ ۲۱۹ ج ۱ میں جو یہ لکھا ہے کہ ۔ وایضا فلهم من الروایات ما ورد ان المیت لیسمع خفق نعالهم اذ یخرجون عنده ملکان نکیر و منکر والجواب ان ذلک کنایة عن سرعة اتیانهما بعد الدفن لا حقیقةً ۔ تو صحیح نہیں کیونکہ فتاویٰ رشیدیہ صفحہ ۱۵ ج ۲ میں تصریح ہے کہ زمانہ قریب دفن کے بہت سی روایات اثبات سماع کرتی ہیں۔ تو کنایہ لینے کی کیا مجبوری ہے حقیقت کیوں نہ لی جائے ؟ اور خود حدیث میں اتاہ ملکان کے صریح الفاظ موجود ہیں کہ دو فرشتے آتے ہیں تو صراحت و حقیقت کی موجودگی میں کنایہ لینے کی کیا حاجت ہے ؟

دلیل ۲ بخاری صفحہ ۵۶۶ ج ۲ و مسلم صفحہ ۳۸۸ ج ۲ میں روایت ہے کہ بدر میں جو کافر مارے گئے انہیں جب کنویں میں ڈالا گیا تو آپؐ نے ان سے کلام فرمایا۔ حضرت عمرؓ نے عرض کی کہ آپؐ ایسے لوگوں سے کلام کرتے ہیں جن میں ارواح نہیں فرمایا۔ والذی نفسی بیده ما انتم باسمع لما اقول منهم الحدیث ۔

بعض منکرین سماع یہ کہتے ہیں کہ یہ آپؐ کے ساتھ مخصوص ہے ، ایک قرینہ لما اقول کے لفظ ہیں ۔ دوسرا قرینہ اسی روایت میں قول قتادة ہے ، احیاهم الله حتی اسمعهم کلامه نقمةً وحسرة وندامة ۔ مگر دونوں باتیں مردود ہیں ۔

اول ۱ : تو اسلیئے کہ اکثر اور جمہور علماء اسلام اس کو آپؐ کے ساتھ مختص نہیں سمجھتے ۔ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں ۔ وقال ابن عبد البر الاکثرون علی ذلک وهو اختیار ابن جریر الطبری وکذا ذکره ابن قتیبة وغیره واحتجوا بما فی الصحیحین عن انسؓ عن ابی طلحةؓ قال لما کان یوم بدر الحدیث ۔ (روح المعانی صفحہ ۲۵ ج ۲) اور **دوم ۲** : اس لیے کہ قتادة قدری تھے جو معتزلہ کی شاخ ہے معتزلہ کا حیوٰة فی القبر کے بارے میں اہل حق سے پہلے ہی اختلاف ہے تو ان کی بات اہلسنت والجماعت کیسے حجت مان سکتے ہیں ؟ علامہ ذہبیؒ

تذکرۃ الحفاظ ص۱۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قتادہ برملا اپنا ردّی عقیدہ بیان کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتی ہے مگر گناہ اسکی تقدیر سے نہیں ہوتے اور محدثین القدر کا معنی یہ کرتے ہیں۔ وھو زعم ان الشر من خلق العبد (تدریب الراوی ص۲۱۹)

دلیل ۳ — فتح الملہم ص۵۰۸ ج۴، کتاب الروح ص۲، مختصر تذکرہ قرطبی ص۳۸ اور دلیل الطالب ص۸۴۲ میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوعاً روایت ہے۔ ما من احد یمُرُّ بقبر اخیہ المؤمن یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الّا عرفہ ورد علیہ السلام۔ قرطبیؒ کہتے ہیں صححہ ابو محمد عبدالحق (التذکرۃ ص۱۶۵ طبع مصر) اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۴۶ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ وقد صح حدیث ابن عباسؓ۔ اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۵۰۸ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ علی ان الصواب ان المیت اھل للخطاب مطلقًا لما سبق من الحدیث ما من احد یمرّ بقبر اخیہ المؤمن یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الّا عرفہ وردّ علیہ السلام اور ص۴۷۹ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ قال العبد الضعیف عفی اللہ عنہ والذی تحصّل لنا من مجموع النصوص واللہ تعالیٰ اعلم ان سماع الموتیٰ ثابت فی الجملۃ بالاحادیث الکثیرۃ الصحیحۃ الخ اور علامہ ابن تیمیہؒ کتاب اقتضاء الصراط المستقیم ص۳۷۹ میں لکھتے ہیں۔ واستماع المیت للاصوات من السلام والقراءۃ حق اور ملا علی القاریؒ مرقاۃ ص۲۲ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ فان سائر الاموات ایضًا یسمعون السلام والکلام وتعرض علیھم اعمال اقاربھم فی بعض الایام۔ اور علامہ بدرالدین بعلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریہ ص۱۸۹ میں لکھتے ہیں۔ وسماع المیت لقرع نعالھم والسلام علیہ ونحو ذالک مما ثبت ان جنس الاموات یسمعونہ لیس ذالک مخصوصًا بقوم معینین۔ اور نواب صدیق حسن خان دلیل الطالب ص۸۴۲ میں لکھتے ہیں۔ وجملہ اموات از مؤمنین وکفار در حصول علم وشعور وادراک وسماع وعرض اعمال ورد جواب برزائر برابر اند تخصیص با نبیاء وصلحاء نیست۔

دلیل ۴ — ترمذی ص۱۲۵ ج۱ اور دیگر کتب حدیث میں روایت ہے کہ قبور کے پاس سے گذرتے ہوئے السلام علیکم یا اھل القبور الحدیث کہنا سنت ہے۔ حضرت نانوتویؒ جمال قاسمی ص۹ میں لکھتے ہیں۔

اپنے خیال نارسا کے موافق سمع اصوات حدّ اسماع سے تو برے ہے، پر استماع اموات ممکن ہے۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے تو انک لا تسمع الموتیٰ۔

فرمایا۔ اور نبی علیہ السلام نے باوجود اس کے سلام اہلِ قبور مسنون کر دیا۔ اگر استماع ممکن نہیں۔ تو یہ بے ہودہ حرکت یعنی سلام اہلِ قبور ملحدوں کی زبان درازی کے لیے کافی ہے الخ
مولانا عثمانیؒ سورۃ روم رکوع ۵ فانك لا تسمع الموتی الآیۃ کے تحت خاصی بحث کے بعد فرماتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح انك لا تسمع الموتی کا مطلب سمجھو۔ یعنی تم یہ نہیں کر سکتے۔ کہ کچھ بولو اور اپنی آواز مُردے کو سُنا دو۔ کیونکہ یہ چیز ظاہری اور عادی اسباب کے خلاف ہے، البتہ حق تعالیٰ کی قدرت سے ظاہری اسباب کے خلاف تمہاری کوئی بات مُردہ سُن لے۔ اس کا انکار کوئی مؤمن نہیں کر سکتا۔ اور حافظ ابن القیمؒ کتاب الروح ص۵ میں لکھتے ہیں۔ والسلف مجموعون علی ھذا (اے بان الاموات تعرف الاحیاء وترد علیہم السلام) وقد تواتر الآثار عنھم بان المیت یعرف زیارۃ الحی لہ ویستبشر بہ۔

مولانا حسین علی صاحبؒ تحریرات الحدیث ص۲۵۷ میں لکھتے ہیں۔ ونؤمن بان المیت یعرف من یزورہ اذا اتاہ وآکدہ یوم الجمعۃ بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس الخ۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۵۳ میں لکھتے ہیں۔ ظاہر حدیث الباب[1] وغیرہ من کثیر من الاحادیث یدل علی سماع الموتی واشتہر علی السنۃ الناس

---

[1] : وفی سبل السلام ص۱۵ج۲۔ فیہ انہ یسلم علیھم اذا مر بالمقبرۃ وان لم یقصد الزیارۃ لھم وفیہ انھم یعلمون بالمارّ بھم وسلامہ علیھم والا لکان اضاعۃ وظاھرہ فی جمعۃ وغیرھا الخ۔ وفی النیل ص۸۹ج۴ قولہ اذا فرغ من دفن المیت الخ ووقف علیہ فقال استغفروا لاخیکم وسلوا لہ التثبیت فانہ الآن یسئل رواہ ابوداؤد (ص۱۰۳ج۲) فیہ مشروعیۃ الاستغفار للمیت عند الفراغ من دفنہ و سوال التثبیت لہ لانہ یسئل فی تلک الحال وفیہ دلیل علی ثبوت حیاۃ القبر وقد وردت بذلک احادیث کثیرۃ بلغت حد التواتر اھ۔ اور علامہ عزالدین بن عبدالسلامؒ فرماتے ہیں۔ وقالت طائفۃ الارواح باقیۃ فی القبور ولذا اسلم النبی علیھم السلام علیھم وامرنا بالتسلیم علیھم الی قولہ ان الارواح فی القبور دون افنیتھا وھو المختار اھ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص۹۹ج۲) حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں۔ والسلام علی من لم یشعر ولا یعلم محال۔ (ابن کثیر ص۴۳۹ج۳)

ان الموتیٰ لیس لھم سماع عند ابی حنیفۃؒ وصنف ملا علی القاریؒ رسالۃ وذکر فیھا ان المشھور لیس لہ اصل من الائمۃ اصلاً۔ بل أخذ ھٰذا من مسئلۃ فی باب الایمان انہ اذا حلف انہ لا یتکلم مع فلان فمات الرجل فتکلم معہٗ علیٰ قبرہٖ میتا لا یحنث اقول ان وجہ عدم الحنث ان مبنی الایمان علی العرف واھل العرف لا یعلمون ان الموتیٰ تسمع و المحقق ان اباحنیفۃؒ لاینکر سمع الاموات وان خالف ابن الھمامؒ وقال ان الموتیٰ لا تسمع وان ذخیرۃ الحدیث تدل علیٰ سمع الموتیٰ۔ وقال الشیخ (ابن الھمامؒ) ان الموتیٰ لا تسمع ویستثنیٰ منہ قرع النعال والسلام علیکم۔ ابن الھمامؒ فتح القدیر ص ۴۴۷/ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ ویشکل علیھم مافی مسلم (والبخاری) ان المیت یسمع قرع نعالھم اذا انصرفوا اللھم الا ان یخصوا ذٰلک باول الوضع فی القبر مقدمۃ للسوال۔ الخ

مولانا گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۵۱/ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔

الجواب سماع میں حنفیہ باہم مختلف ہیں۔ اور روایات سے ہر دو مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ پس تلقین اسی مذہب پر مبنی ہے۔ کیونکہ اول زمانہ قریب دفن کے بہت سی روایات اثبات سماع کرتی ہیں۔ حضرت امام اعظمؒ سے اس باب میں کچھ منصوص نہیں۔ اور روایات جو کچھ امام صاحب سے آئی ہیں، شاذ ہیں فقط واللہ اعلم۔

منکرین سماع کی دلیل ۱ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ انّک لا تسمع الموتیٰ، وما انت بمسمع من فی القبور۔ اور اسی مضمون کی دیگر آیات۔

جواب ایک ہے اسماع اور ایک ہے سماع ان دونوں میں فرق ہے جیسا کہ پہلے حضرت نانوتویؒ کے بیان سے گذرا۔ اس کی مثال ایسے سمجھئے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ انّک لا تھدی من احببت ولٰکن اللہ یھدی من یشاء۔ تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اگر نبی علیہ السلام کسی کو ہدایت دے نہیں سکتے تو کسی کو ہدایت ہوتی بھی نہیں۔ اسی طرح انّک لا تسمع الموتیٰ۔ کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ سماع بھی

نہ ہو۔ چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ ان اللّٰہ یُسمع من یشآء وما انت بمسمع من فی القبور۔ حافظ ابن القیمؒ کتاب الروح صفحہ ۵۵ میں لکھتے ہیں۔

واما قولہٗ تعالیٰ وما انت بمسمع من فی القبور فسیاق الآیۃ یدل علی ان المراد منہا ان الکافر المیت القلب لا تقدر علی اسماعہ اسماعا ینتفع بہ کما ان من فی القبور لا تقدر علی اسماعہم اسماعا ینتفعون بہ ولم یُرد سبحانہٗ ان اصحاب القبور لا یسمعون شیئاً البتۃ کیف وقد اخبر النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم انہم یسمعون خفق نعال المشیعین واخبران قتلیٰ بدر سمعوا کلامہٗ وخطابہ وشرع السلام علیہم بصیغۃ الخطاب للحاضر الذی یسمع واخبران من سلم علی اخیہ المؤمن رد علیہ السلام۔

اور علامہ بدر الدین بعلی الحنبلیؒ مختصر الفتاوی المصریۃ صفحہ ۱۸۹ میں لکھتے ہیں۔

قولہٗ تعالیٰ فانک لا تسمع الموتیٰ المراد السماع المعتاد الذی یتضمن القبول والانتفاع کما فی حق الکفار السماع النافع فی قولہٖ ولو علم اللّٰہ فیہم خیرًا لاسمعہم وقولہٖ تعالیٰ۔ لو کنا نسمع او نعقل فاذا کان قد نفی عن الکافر السمع مطلقاً وعلم انہ انما نفی سمع القلب المتضمن للفہم والقبول لا مجرد سماع الکلام فکذلک المشبہ بہ وھو المیت۔ تلخیص المفتاح۔ مختصر المعانی۔ مطول۔ اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز وغیرہ کتابوں میں تصریح ہے (حوالے المسلک المنصور میں دیکھیں) کہ مُشبہ اور مُشبہ بہ میں وجہ تشبیہ صرف ایک ہی ہوتی ہے دو نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے زندہ کفار کو موتیٰ اور صُمٌّ سے تشبیہ دی ہے زندہ کافر مشبہ ہیں اور موتیٰ اور صُمٌّ۔ مُشبہ بہم ہیں اگر مَوْتیٰ اور صُمٌّ میں وجہ تشبیہ حقیقتاً عدم سماع ہے تو زندہ کافروں میں بھی یہی ماننا پڑے گی اور صُمٌّ کا یہ معنیٰ ہوگا کہ زندہ کافر قطعاً کوئی کلام نہیں سُنتے اور فہم لا یسمعون اپنی حقیقت پر محمول ہے۔ ولا قائل بہٖ تشبیہ عدم الانتفاع میں ہے جو دونوں میں مُشترک ہے۔

تفسیر جلالین صفحہ ۱۴۳ میں ہے وَشَبَّہَھُمْ (ای الکفار الاحیآء) بھم (ای بالصُّمِّ)

بی عدم الانتفاع بما یتلی علیھم۔ بعض علم سے کورے یہ کہہ دیتے ہیں کہ وجہ تشبیہ عدم سماع ہے مگر لا تسمع الموتٰی میں عدم سماع جو بقول ان کے نتیجہ ہے عدم اسماع کا تو حکم خبری ہے وہ وجہ تشبیہ کیسے بن گئی ؟

ع یہ حقائق ہیں تماشائے لب بام نہیں

اور علامہ آلوسیؒ روح المعانی صـ۵۷ـ/ج۲۱ میں انک لا تسمع الموتٰی کی تفسیر کے آخر میں لکھتے ہیں۔ والحق ان الموتٰی لیسمعون فی الجملة وھٰذا اعلی احد الوجھین اولھما ان یخلق اللہ عز وجل فی بعض اجزاء المیت قوة یسمع بھا متٰی شاء اللہ۔

اور حضرت تھانویؒ بیان القرآن صـ۸۴ـ/ج۸ میں اسی آیت کے تحت لکھتے ہیں۔ چونکہ بعض احادیث میں مُردوں کا سُننا قریب جگہ نہ کہ بعید جگہ سے وارد ہے۔ اس لیے بعض عُلماء نے آیت میں کہا ہے کہ مراد سماع منفی سے سماع نافع ہے، تفسیر حقانی صـ۱۴۲ـ/ج۶ میں تحت قولہ تعالٰی انک لا تسمع الموتٰی لکھا ہے ان آیات میں تو عدم سماع کا اشارہ تک بھی نہیں ہے اس لیے ان سے استدلال کرنا بے فائدہ بات ہے، اھ

تفسیر معارف القرآن لمولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ صـ۵۹ـ/ج۶ میں ہے۔ کہ سُنانے سے مراد سماع نافع ہے الخ یعنی نفی سماع نافع کی ہے۔ الیٰ ان قال اس آیت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ مُردے کوئی کلام کسی کا سُن ہی نہیں سکتے اس لیے سماع اموات کے مسئلہ سے درحقیقت یہ آیت ساکت ہے الخ۔ اور معارف القرآن صـ۵۹ـ/ج۶ میں سُورۂ نمل، سورہ رُوم اور سورۂ فاطر کی ان آیات کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں کہ ان تینوں آیتوں میں یہ بات قابلِ نظر ہے کہ ان میں کسی میں یہ نہیں فرمایا کہ مُردے نہیں سُن سکتے بلکہ تینوں آیتوں میں نفی اس کی گئی ہے کہ آپ نہیں سُنا سکتے تینوں آیتوں میں اسی تعبیر وعنوان کو اختیار کرنے سے اس طرف واضح اشارہ نکلتا ہے کہ مُردوں میں سُننے کی صلاحیت تو ہوسکتی ہے۔ مگر ہم باختیار خود ان کو نہیں سُنا سکتے۔ اھ

یہ یاد رہے کہ سورۂ النمل اور سورۂ الروم میں انک لا تسمع الموتٰی الآیة کے بعد یہ آیتِ کریمہ بھی ہے۔ ان تسمع الا من یؤمن بآیٰتنا فھم مسلمون۔ یعنی تو صرف

مؤمنوں کو ہی سُنا سکتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ دُنیا میں زندہ کافر آپؐ کی آواز نہیں سُنتے تھے ؟ کون اس کا قائل ہو سکتا ہے ؟ تو جس طرح اس آیت کا یہ مفہوم ہے کہ آپؐ کے سُنانے سے صرف مؤمن ہی انتفاع کر سکتے ہیں اور فائدہ اُٹھا سکتے ہیں کافر باوجود سُننے کے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے اِسی طرح بعینہٖ مُردے باوجود سُننے کے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے تو قرآن کریم کے اشارۃ النص سے مُردوں کا سماع ثابت ہُوا اور حضرت مفتی صاحبؒ کا ارشاد اشارہ نکلتا ہے بجا ہُوا ۔ اور خود حضرت مُفتی صاحبؒ نے اس سے قبل اِسکی تصریح کی ہے۔

مُلا علی القاریؒ مرقاۃ ص ۱۱/۸ج میں لکھتے ہیں ۔ فان المراد من الموتٰی الکفار والنفی منصب علی نفی النفع لا علی مطلق السمع کقولہ تعالیٰ صمٌ بکمٌ عمیٌ فھم لا یعقلون او علی نفی الجواب المترتب علی السمع الخ ۔ فتاویٰ عزیزی ص ۸۸/۲ج میں ہے۔

بالجملہ انکار شعور و ادراک اموات اگر کفر نباشد در الحاد بودن اوشبہ نیست ۔

دلیل ۲ ہدایہ ص ۴۷۸/۲ج کتاب الایمان اور دیگر کُتب میں ہے کہ اگر کسی نے قسم اُٹھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا، اس کے بعد قبر پر کلام کیا تو حانث نہ ہو گا ۔

لان الموتٰی لا یسمعون ۔ مائۃ مسائل ص ۴۲ تا ص ۵۳ میں اسکی خاصی بحث ہے ۔

جواب شاہ صاحبؒ کے حوالے سے گزر چکا ہے اور فتح الملہم ص ۴۷۹/۲ج میں ہے ۔ واما مسئلۃ الیمین التی ذکرھا الشیخ ابن الھمامؒ فمبنی الایمان علی العرف فاذا حلف احد انہ لا یکلم فلانا فلا یفھم منہ اھل العرف الا التکلیم فی حالۃ الحیوٰۃ فلا یحنث بتکلیمہ میتا واللہ تعالیٰ اعلم ۔ اور اسکا قرینہ فقہی طور پر یہ ہے کہ فقہ کی جن جن کتابوں میں یہ مسئلہ ہے، مثلاً قاضی خان اور عالمگیری وغیرہ تو ان میں یہ جزئی بھی مذکور ہے چنانچہ قاضی خان ص ۹۱/۴ج اور عالمگیری ص ۳۷۷/۴ج میں ہے ۔ وان قرأ القراٰن عند القبور ان نوی بذالک ان یونسھم صوت القراٰن فانہ یقرء ۔ اگر وہ سُنتے نہیں تو صوتِ قرآن سے مانوس کیسے ہوں گے ؟

فائدہ یہ بحث تو عام موتٰی کے سماع کی تھی ۔ حضرات انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ۔ چنانچہ حضرت گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ ص ۹۹/۱ج

اور ص۲۳ میں لکھتے ہیں۔ قبر کے پاس جاکر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعاء کرو کہ حق تعالیٰ میرا کام کر دیوے اس میں اختلاف علماء کا ہے، مجوزین سماع موتی اس کے جواز کے مُقِر ہیں۔ اور مانعین سماع منع کرتے ہیں۔ اس کا فیصلہ کرنا اب محال ہے۔ مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں، اسی وجہ سے انکو مستثنیٰ کیا ہے اور دلیل جواز یہ ہے کہ فقہاء نے بعد سلام کے وقت زیارت قبر مبارک کے شفاعت مغفرت کا عرض کرنا بھی لکھا ہے۔ پس یہ جواز کے لیے کافی ہے۔

فتح القدیر ص۳۳۷ ج۲ مصری میں ہے کہ آپؐ کی قبر مبارک کے پاس حاضر ہوکر صلوٰۃ وسلام کے بعد۔ ثمّ یَسْئَلُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفاعۃ فیقول یا رسول اللہ اسئلك الشفاعۃ الخ اور مراقی الفلاح ص۴۰۶ طبع مصر میں ہے آپؐ کی قبر کے پاس حاضر ہوکر صلوٰۃ وسلام کے بعد ان الفاظ سے شفاعت کی التجا کرے پھر آخر میں لکھا ہے۔ الشفاعۃ الشفاعۃ الشفاعۃ یا رسول اللہ یقولہا ثلاثًا۔ طحطاوی ص۴۰۶ میں اَلشَّفَاعَۃَ کے نیچے لکھا ہے۔ اے نطلب منك الشفاعۃ۔

تنبیہ ضروری بعض سطحی ذہن کے کم علم لوگ یہ رٹ لگاتے ہیں کہ آیتِ کریمہ انك لا تسمع الموتٰی قرآن کریم میں ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے اور حدیث المیّت یسمع باوجود صحیح ہونے کے خبر واحد اور ظنّی ہے اور اصول کا یہ مسئلہ ہے کہ تعارض اور تضاد کی صورت میں قطعی کو ظنّی پر ترجیح ہوتی ہے لہٰذا عدم سماع حق ہے۔

الجواب اصول کا قاعدہ علی الرأس والعین بالکل حق اور صحیح ہے۔ لیکن یہاں قطعاً کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے کیونکہ تناقض اور تعارض کیلئے وحدت موضوع اور وحدت محمول شرط ہے اور یہاں نہ تو موضوع ایک ہے اور نہ ہی محمول ایک ہے تو پھر تعارض و تناقض کیسا؟ کیونکہ قرآن کریم میں موضوع ہے سُنانے والے کی ذات (انك لا تُسمع) اور حدیث میں موضوع ہے المیّت تو جب موضوع ایک نہیں تو تناقض کیسے؟

علاوہ ازیں محمول بھی ایک نہیں قرآن کریم میں لا تُسمع باب اِفعال فعل مُتعدی ہے اور حدیث میں یسمع فعل لازم ہے۔ لازم اور متعدی دو الگ الگ فعل ہیں تو

مھول بھی ایک نہ رہا پھر تناقض کیسے ؟ بعض نادان یہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ عدم سماع کی قائل تھیں تو کیا وہ حق پر نہ تھیں ؟

الجواب | بیشک حضرت عائشہؓ سماع موتٰی کی قائل نہ تھیں مگر ہم نے کلمہ تو آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا پڑھا ہے آپ فرماتے ہیں۔ المیت یسمع

تو آپؐ کی بات مانیں یا حضرت عائشہؓ کی ؟ علاوہ ازیں اس مسئلہ میں جمہور نے حضرت عائشہؓ کی مخالفت کی ہے۔ وقد خالفھا الجمھور فی ذٰلك۔ (فتح الباری ص۱۹۴ ج۳ وعمدۃ القاری ص۲۰۲ ج۸)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں۔ والصحیح عند العلماء روایۃ عبداللہ بن عمرؓ لما لھا من الشواھد علی صحتھا من وجوہ کثیرۃ الخ (تفسیر ص۴۳۸ ج۳) تو ہم جمہور کا ساتھ کیوں نہ دیں ؟ چونکہ حضرت عائشہؓ مجتہدہ تھیں اور مجتہد سے خطاء بھی ہو جائے تو اُسے ایک اجر ملتا ہے لہٰذا ان پر تو کوئی زد نہیں پڑتی مگر ما وشما تو نرے گنہگار ہیں۔ دلائل کے واضح ہو چکے بعد انکی خلاف ورزی کی زد میں ہیں۔ اللہ تعالےٰ ضد تعصب اور تحزب سے بچائے۔ آمین

بعض تفردات حضرت عائشہ صدیقہؓ: خمس رضعات سے کم میں حرمت رضاعت کی قائل نہ تھیں۔ (نووی شرح مسلم ص۴۶۸ ج۱) بالغ مرد یا عورت کیلئے دودھ پینے سے بھی رضاعت کی قائل تھیں (نووی شرح مسلم ص۴۶۹ ج۱) سفر میں چار رکعت والے فرائض میں اتمام کرتی تھیں قصر نہ کرتی تھیں۔ (ایضاً ص۲۴۱ ج۱) اور حدیث ان المیت یعذب ببکاء اھلہ علیہ کو جمہور کیخلاف صرف کافر کیساتھ مختص کرتی تھیں (ایضاً ص۳۰۲ ج۱) وکانت عائشۃؓ یومھا عبدھا ذکوان من المصحف (بخاری ص۹۶ ج۱) جبکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ کارروائی عمل کثیر ہونے کی وجہ سے مفسد صلوٰۃ ہے۔ (حاشیہ بخاری ص۹۶ ج۱) کیا اپنے آپ کو حنفی کہلانے والے ان اُمور میں حضرت عائشہؓ کے مسلک کے قائل ہیں ؟ ان میں اُمّ المؤمنینؓ کی کیوں مخالفت کرتے ہیں ؟

سماع انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام | حضرت مولانا گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ ص۹۳ ج۲ میں فرماتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا۔ کہ ان کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اس کے لیے حدیث سے دلیل حافظ ابن القیمؒ جلاء الافہام ص۱۹ میں اور علامہ السخاویؒ القول البدیع ص۱۱۶

میں بحوالہ امام ابوالشیخ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ من صلّی علیّ عند قبری سمعتہ ومن صلی علیّ من بعید أعلمتہ اخرجہ ابوالشیخ فی الثواب لہٗ ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۲۵ ج۶ میں لکھتے ہیں۔ بسند جید ۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع ص۱۱۶ میں فرماتے ہیں ۔ سندہ جید ۔ ملا علی القاریؒ مرقاۃ ص۱ ج۲ میں لکھتے ہیں بسند جید ۔ نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب ص۸۴۲ میں لکھتے ہیں۔ اسنادہ جید مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۳۳۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ بسند جید ۔ یاد رہے کہ ابوالشیخ کی سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر کذاب نہیں وہ بیہقی کی سند میں ہے اسکی مفصل بحث تسکین الصدور میں ملاحظہ کریں ۔

اعتراض : حافظ ابن القیمؒ نے جلاء الافہام میں اسکو غریب جداً لکھا ہے ۔

جواب | اصول حدیث کے رو سے غرابت منافیٔ صحۃ نہیں۔ مقدمہ شیخ عبدالحقؒ ملحقہ بمشکوٰۃ ص۔۔ میں ہے ۔ ان الغرابۃ لا تنافی الصحۃ ویجوز ان یکون الحدیث صحیحا غریبا بان یکون کل واحد من رجالہ ثقۃ ۔

حضرت تھانویؒ نشر الطیب ص۲۱۱ میں فرماتے ہیں۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے، کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود پڑھتا ہے ، اس کو میں خود سن لیتا ہوں ۔ اور جو شخص دور سے درود بھیجتا ہے ، وہ مجھ کو پہنچائی جاتی ہے یعنی بذریعہ فرشتوں کے ۔ شیخ الکل غیر مقلدین مولوی نذیر حسین دہلویؒ فتاویٰ نذیریہ ص۵۵ ج۲ ضمیمہ میں تحریر کرتے ہیں اور حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی اپنی قبروں میں زندہ ہیں ۔ خصوصاً آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو کوئی عند القبر درود بھیجتا ہے میں سنتا ہوں اور دور سے پہنچایا جاتا ہوں۔ ۱۲

الغرض امت میں ایک امام یا عالم ایسا نہیں جو اس کا قائل ہو کہ نبی علیہ السلام عند القبر صلوٰۃ وسلام نہیں سنتے یا آپ کی روح اطہر کا جسد مبارک سے قبر شریف میں تعلق نہیں۔

نوٹ | نسائی ص۱۴۳ ج۱ ، دارمی ص۳۷۲ اور موارد الظمآن ص۵۹۵ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے نبی علیہ السلام نے فرمایا ۔ ان للہ ملائکۃ سیاحین

فی الارض یبلغونی من امتی السلام (رواخرج الدار قطنیؒ من حدیث علیؓ مرفوعا یبلغونی صلوٰۃ من صلی علیّ من امتی القول البدیع ص۱۱۵) علامہ عزیزیؒ السراج المنیر ص۱۵ج۱ میں فرماتے ہیں۔ حدیث صحیح

تلتمہ ! مجمع الزوائد ص۲۱ج۸ شفاء السقام ص۱۳۴ اور خصائص الکبری ص۲۸۱ج۲ میں امام ابویعلی موصلیؒ کی سند سے (یہ حدیث مسند بزار میں بھی ہے مگر ہمارا استدلال اس سے نہیں کیونکہ اسکی سند کمزور ہے۔)

مسند ابی یعلی ص۳۷۹ج۳ طبع جدہ و اخبار اصبہان ص۸۳ج۲۔ لابی نعیمؒ غیر مقلد عالم علامہ البانی جب انکے سامنے مسند ابی یعلی اور اخبار اصبہان کی سند نہ تھی اس کو ضعیف جداً کہتے تھے (سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ص۲۳۹ج۱) پھر رجوع کیا اور فرمایا واسنادہٗ قوی (سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ ص۱۹۰ج۲) وص۱۸۹ج۲ میں لکھتے ہیں وھذا اسناد جید رجالہٗ کلھم ثقات۔ اور غیر مقلد عالم ارشاد الحق فرماتے ہیں اسناد جید (ھامش ص۳۷۹ج۳ ابی یعلی)

حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ آپؐ نے فرمایا۔ الانبیاء احیاء فی قبورھم یصلون۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں۔ رواہ ابویعلی والبزار ورجال ابی یعلی ثقات۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباریؒ ص۳۵۲ج۶ میں فرماتے ہیں۔ وصححہ البیھقی۔ مولانا سید انور شاہ صاحبؒ نے فیض الباری ص۶۴ج۲ میں اور علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۳۲۹ج۱ میں حافظ حافظ ابن حجرؒ کی تصیحح کی تائید کی ہے۔ علامہ عزیزیؒ السراج المنیر ص۱۳۴ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وقد ثبت فی الحدیث ان الانبیاء احیاء فی قبورھم رواہ المنذریؒ وصححہ البیھقیؒ

حضرت تھانویؒ نشر الطیب ص۱۸۳ میں لکھتے ہیں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں۔ اور نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۶ج۲ میں لکھتے ہیں۔ فان الانبیاء فی قبورھم احیاء۔

اسکے علاوہ حضرت ابوہریرۃؓ سے بھی ایک اور روایت ہے جو ابوداؤد ص۲۷۹ج۱ میں ہے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ مامن احد یسلم علیّ الا رد اللّٰہ علی روحی حتی ارد علیہ السلام۔ رد روح سے ایک تفسیر کے رو سے توجہ مراد ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۷۹ج۱۳ میں لکھتے ہیں۔ رواتہ ثقات۔ حافظ ابن تیمیہؒ اقتضاء الصراط المستقیم ص۱۵۰ میں لکھتے ہیں۔ وھذا الحدیث علی شرط مسلم۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع ص۱۱۰ میں لکھتے ہیں۔ رواہ احمدؒ وابوداؤدؒ والطبرانیؒ والبیھقیؒ باسناد حسن۔ الغرض حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی حیات فی القبور اور سماع صلوٰۃ وسلام وغیرہ صحیح احادیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ لاریب فیہ۔

باب ما جآء فی عذاب القبر ص۱۲۷

قولہٗ : اذا قبر المیت او قال احدکم اتاہ ملکان اسودان الخ عذاب قبر کے بارے میں تمام اسلامی یا منسوب الی الاسلام فرقے متفق ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ عذاب ونعیم قبر جسم وروح کیلئے ہے، یا فقط جسم کے لیے یا فقط رُوح کے لیے یا مثالی جسم کے لیے۔

مُعتزلہ کے متعلق عذاب قبر سے انکار مشہور ہے۔ لیکن مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۳۵۵ میں فرماتے ہیں۔ لم ینکرہ احد منہم الا ضرار بن عمرو والبشر المریسی وانی فی ھذا ایضا متردد مالم یر عبارتہما۔ اور اسی صفحہ میں فرماتے ہیں۔ ثم لاھل السنۃ قولان قیل ان العذاب للروح فقط وقیل للروح والجسد والمشہور الثانی اختارہ اکثر شارحی ھدایۃ وھو المختار۔ اور فیض الباری ص۱۸۲ ج۲ میں ہے۔ ثم السوال عندی یکون بالجسد مع الروح کما اشار الیہ صاحب الھدایۃ (ص۲۸۲ ج۲) اسکی دلیل حضرت براءؓ کی روایت ہے۔ جو مشکوٰۃ ص۲۵، ابوداؤد ص۲۹۵ ج۲ اور مسند احمد ص۲۸۷ ج۴ وغیرہ کُتب حدیث میں ہے، اس میں یہ الفاظ بھی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ جب میت کو قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے تو تُعاد روحہ فی جسدہٖ یہ روایت مُستدرک ص۳۷ ج۱ میں بھی ہے۔ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرطہما۔ حافظ ابن تیمیہؒ شرح حدیث النزول ص۷۴ میں لکھتے ہیں وقد رواہ الامام احمدؒ وغیرہ وھو حدیث اجمع رواۃ الحدیث علی شہرتہ واستفاضتہ وقال الحافظ ابو عبد اللہ بن مندۃؒ ھذا الحدیث اسنادہ متصل مشہور رواہ جماعۃ عن البراءؓ۔

حافظ ابن القیمؒ اجتماع جیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ ص۲۵ میں لکھتے ہیں۔ وھو حدیث صحیح صححہ جماعۃ من الحفاظ اور کتاب الروح ص۵۸ میں لکھتے ہیں۔ ھذا حدیث ثابت مشہور مستفیض صححہ جماعۃ من الحفاظ ولا

نعلم احدا من ائمة الحدیث طعن فیہ ۔ حافظ ابن تیمیہؒ شرح حدیث النزول ص۹۹ میں لکھتے ہیں۔
ولہذا صار بعض الناس الی ان عذاب القبر انما ھو علی الروح فقط کما یقول ابن میسرۃؒ وابن
حزمؒ وھذا القول منکر عند عامۃ اھل السنۃ ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۸۲ ج۵ میں لکھتے ہیں ذھب
ابن حزمؒ وابن ھبیرۃؒ الی ان السوال یقع علی الروح فقط من غیر عود الی الجسد وخالفھم الجمھور
فقالوا تعاد الروح الی الجسد او بعضہ کما ثبت فی الحدیث ۔ علامہ قونویؒ شرح عقیدۃ الطحاوی
ص۱۳۳ میں لکھتے ہیں ۔ وکذالک عذاب القبر یکون للنفس والبدن جمیعا باتفاق اھل
السنۃ والجماعۃ ۔ علامہ سبکیؒ شفاء السقام ص۱۵۱ میں لکھتے ہیں ۔ وقد اجمع اھل
السنۃ علی اثبات الحیاۃ فی القبور قال امام الحرمینؒ فی الشامل اتفق سلف
الامۃ علی اثبات عذاب القبر واحیاء الموتی فی قبورھم ورد الارواح فی
اجسادھم وقال الفقیہ ابوبکر ابن العربیؒ فی الامد الاقصی فی تفسیر اسماء الحسنی
ان احیاء المکلفین فی القبر وسوالھم جمیعا لاخلاف فیہ بین اھل السنۃ قال
سیف الدین الآمدیؒ فی کتابہ ابکار الافکار اتفق سلف الامۃ قبل ظھور
المخالف واکثرھم بعد ظھورہ علی اثبات احیاء الموتی فی قبورھم ومسئلۃ
الملکین لھم واثبات عذاب للمجرمین والکافرین ۔
امام ابوحنیفہؒ فقہ الاکبر مع شرحہ لعلی القاری ص۱۲۰ طبع کانپور میں لکھتے ہیں ۔
واعادۃ الروح الی الجسد فی قبرہ حق ۔ اور ملا علی القاریؒ لکھتے ہیں ۔ واعادۃ الروح
ای ردھا وتعلقھا الی الجسد ای جسدہ بجمیع اجزائہ او ببعضھا مجتمعۃ
او متفرقۃ فی قبرہ حق ۔ اور شرح فقہ اکبر ص۱۲۱ میں ملا علی القاریؒ لکھتے ہیں ۔
واعلم ان اھل الحق اتفقوا علی ان اللہ تعالی یخلق فی المیت نوع حیاۃ فی
القبر قدر ما یتألم او یتلذذ ولکن اختلفوا فی انہ ھل یعاد الروح الیہ
والمنقول عن ابی حنیفۃؒ التوقف الا ان کلامہ ھھنا یدل علی اعادۃ الروح۔
امام صاحبؒ کا توقف اعادۂ روح اور عدم اعادہ کے بارے میں نہیں بلکہ جزء بدن
یا کل بدن کی طرف اعادہ میں توقف ہے ۔ چنانچہ ملا علی القاریؒ فرماتے ہیں ۔ ولعل

توقف الامام فی ان الاعادۃ متعلق بجزء البدن او کلہ اھ (مرقات ص۱۹۸ ج۱)
ادراک و شعور اور راحت وعذاب کے احساس کرنے کی حد تک امام صاحبؒ اعادہ روح
الی البدن کے یقیناً قائل ہیں ۔ علامہ تفتازانیؒ شرح عقائد ص۸۷ میں لکھتے ہیں ۔ ویجوز
ان یخلق اللہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضہا نوعاً من الحیوٰۃ قدر ما یدرک
الم العذاب ولذۃ النعیم وھذا لا یستلزم اعادۃ الروح الی بدنہ ولا ان یتحرک
ویضطرب ۔ اس پر علامہ فرہارویؒ گرفت کرتے ہیں ۔ وعندی فی ھذا الجواب بحث
وھو ان الاحادیث الصحیحۃ ناطقۃ بان الروح یعاد فی الجسد عند السوال فالجواب
بانکار الاعادۃ غیر مرجح اھ ۔ (نبراس ص۳۲۳) مواقف ص۵۷۱ میں ہے ۔
فلا بعد ان تعاد الحیوٰۃ الی الاجزاء المتفرقۃ او بعضہا وان کان خلاف العادۃ
فان خوارق العادۃ غیر ممتنعۃ فی مقدور اللہ ۔ اور علامہ خیالیؒ ص۱۱۱ میں لکھتے
ہیں ۔ واما تعذیب الماکول بخلق نوع من الحیوٰۃ فی بطن الآکل نواضح الامکان
کدودۃ فی الجوف وفی خلال البدن فانہا تتألم وتتلذذ بلا شعور منا ۔ الخ

علامہ الیوبی علی الخیالی ص۱۱۱ میں لکھتے ہیں ۔ واعلم ان المذاہب فی ھذا المقام ثلثۃ ۔
الاول : المیت حی فی قبرہ یعذب وھذا ھو مذھب اھل السنۃ والحق ۔
الثانی : انہ جماد لا یعذب ولا یدرک العذاب وھذا ھو مذھب
جمہور المعتزلۃ والرافض ۔
الثالث : انہ جماد یعذب وھذا مذاھب الصالحیۃ من المعتزلۃ
ومذھب ابن جریر ۔

نوٹ : مراد ابن جریر طبری کرامی ہے، جیسا کہ فاضل سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ خیالی ص۱۱۱ میں تصریح کی ہے ۔
امام نوویؒ شرح مسلم ص۳۸۶ ج۲ میں لکھتے ہیں ۔ ثم المعذب
عند اھل السنۃ الجسد بعینہ او بعضہ بعد اعادۃ الروح الیہ او الی جزء منہ
وخالف فیہ محمد بن جریر وعبد اللہ بن کرام وطائفۃ فقالوا لا یشترط اعادۃ
الروح قال اصحابنا ھذا فاسد لان الالم والاحساس انما یکون فی الحی ۔ الخ

مسایرۃ مع المسامرۃ ص۱۱۶ ج۲ میں ہے۔ وقد تمسک المنکرون للسوال وعذاب القبر ونعیمہ وھو ضرار بن عمرو وبشر المریسی واکثر متأخری المعتزلۃ بان ذٰلک یقتضی اعادۃ الحیٰوۃ الی البدن لفھم الخطاب ورد الجواب وادراک اللذۃ والالم وذٰلک منتفٍ بالمشاھدۃ وذکر المصنف الجواب عن ذٰلک وتوضیحہ انا نمنع اقتضاء ذٰلک عود الحیاۃ الکاملۃ الی جمیع البدن وغایۃ مایقتضی اعادۃ الحیاۃ الی الجزء الذی بہ فہم الخطاب ورد الجواب والانسان قبل موتہ لم یکن یفھم بجمیع بدنہ بل بجزءٍ من باطن قلبہ واحیاء جزءٍ یفھم الخطاب ویجیب ممکن مقدور علیہ وامور البرزخیۃ لاتُقاس بامور الدنیا۔ علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ شرح مسایرۃ ص۱۱۶ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ قال الامام القونویؒ اختلفوا فی انہ یخلق فیہ حیٰوۃ مطلقۃ کحیاتہٖ قبل الموت او حیاۃ بقدر ما یحس الالم والصحیح ھٰذا۔

قاضی ثناء اللہ صاحبؒ تفسیر مظہری ص۲۲۵ ج۱۰ میں لکھتے ہیں۔ ان ارواح المؤمنین فی علیین او فی السمآء السابعۃ ونحو ذٰلک کما مرّ ومقر ارواح الکفّار فی سجّین ومع ذٰلک لکل روح منھا اتصال بجسدہٖ فی قبرہٖ لایدرک کنھہ الّا اللہ تعالیٰ وبذٰلک الاتصال یصح ان یعرض علی الانسان المجموع المرکب من الجسد والروح مقعدہ من الجنۃ او النار ویحس اللذۃ والالم ویسمع سلام الزائر ویجیب المنکر والنکیر ونحو ذٰلک مما ثبت بالکتاب والسنۃ۔

اور مولانا حسین علی صاحبؒ تحریرات الحدیث ص۲۵۷ میں لکھتے ہیں۔ فیجوز ان یقع المسئلۃ والعذاب والنعیم ببعض جسد المؤمن والکافر الخ قائلین جسدِ مثالی کے پاس کوئی عقلی ونقلی دلیل نہیں ہے صرف بعض صوفیائے کرامؒ کی مجمل عبارتیں ہیں جن کی بقدرِ ضرورت تفصیل بفضلہٖ تعالیٰ ہم نے تسکین الصدور میں کردی ہے۔

باب ماجاء لانکاح الّا بولی ص۱۳۰ ج۱

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ فرماتے ہیں کہ عاقلہ اور بالغہ اپنا نکاح خود بھی کر سکتی ہے اور اپنی سرپرستی میں نکاح کرا بھی سکتی ہے، باقی ائمہ اس کے خلاف ہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل نمبر ۱

ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔
فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن۔ الآیۃ
اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف ہوئی ہے۔

دلیل نمبر ۲

ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔
حتّٰی تنکح زوجاً غیرہٗ۔ اس میں بھی اسنادِ نکاح عورت کی طرف ہوئی ہے۔

دلیل نمبر ۳

قرآن پاک میں ہے۔ ان وھبت نفسھا للنبی الآیۃ۔
امام ابوبکر الجصاصؒ فرماتے ہیں، اس جگہ تین چیزیں ہیں۔
(۱) گواہوں کے بغیر نکاح۔ (۲) مہر کے بغیر نکاح یہ دونوں آپؐ کی خصوصیتیں ہیں۔
(۳) کہ نکاح کے لیے عورت کا کسی کے سامنے اپنے آپکو پیش کرنا یہ آپؐ کی خصوصیت نہیں، ہمارا استدلال بھی اسی سے ہے۔ (احکام القرآن ص۳۶۶ ج۳)

دلیل نمبر ۴

مسلم ص۴۵۵ ج۱ میں روایت ہے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ الایم احق بنفسھا من ولیھا (الایم من لا زوج لھا)

دلیل نمبر ۵

ابوداؤد ص۲۸۶ ج۱ میں روایت ہے۔ عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لیس للولی مع الثیب امر۔ اسکی سند صحیح ہے۔

دلیل نمبر ۶

مؤطا امام مالکؒ ص۲۱۱ میں ہے۔ ان عائشۃؓ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زوجت حفصۃ بنت عبدالرحمٰن المنذر بن الزبیر وعبدالرحمٰن غائب بالشام۔ الحدیث۔ اس سے پتہ چلا کہ عورت کی سرپرستی میں نکاح درست ہے

دلیل نمبر ۷ ابن ماجہ ص ۱۳۸ میں روایت ہے۔ قال انکحت عائشۃؓ ذات قرابۃ لہا من الانصار۔ (الحدیث)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل نمبر ۱ ترمذی ص ۱۲۰ ج ۱ اور دارقطنی ص ۳۸۱ ج ۲ میں روایت ہے۔ عن عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل الحدیث۔

جواب نمبر ۱ اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ اشدق ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ص ۲۲۷ ج ۴ میں لکھتے ہیں۔ قال البخاریؒ عندہ مناکیر وقال النسائیؒ لیس بالقوی فی الحدیث، وقال ابن عدیؒ وقد روی احادیث ینفرد بہا لا یرویہا غیرہ۔

جواب نمبر ۲ اس حدیث میں ایک جملہ چھوڑ دیا گیا ہے جس کی وجہ سے خرابی پیدا ہوئی ہے۔ امام حاکمؒ معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۱۴ میں لکھتے ہیں۔ اصل روایت ایسے ہے۔ بغیر اذن ولی وشاہدی عدل فنکاحہا باطل اور موارد الظمآن ص ۳۰۵ میں ہے۔ لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل الخ تو راوی سے شاہدی عدل کا لفظ رہ گیا ہے۔ جس کی وجہ سے خرابی پیدا ہو گئی ہے اور یہ روایت دارقطنی ص ۳۸۲ ج ۲ میں بھی ہے۔ مولانا شمس الحق عظیم آبادیؒ غیر مقلد التعلیق المغنی ص ۳۸۲ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ نقل الزیلعیؒ عن المؤلف ان ہذا الحدیث رجالہ ثقات الا انہ المأخوذ من قول ابن عباسؓ الخ حضرت ابن عباسؓ کا یہ موقوف مسند شافعیؒ ص ۹۸ میں یوں ہے۔ قال لا نکاح الا بشاہدی عدل وولی مرشد۔ اور تفسیر ابن کثیر ص ۲۸۲ ج ۱ میں اس طرح ہے۔ وفی الاثر الآخر لا نکاح الا بولی مرشد وشاہدی عدل الخ۔ مگر یہ روایت دیگر حضرات صحابہ کرامؓ سے بھی مرفوعاً منقول اور مروی ہے۔ لا نکاح الا بولی وشاہدین (طب) عن ابی موسیٰؓ۔ الجامع الصغیر ص ۲۰۴ ج ۲ لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل (ھق) عن عمرانؓ وعائشۃؓ صحیح۔)

جواب نمبر ۳ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت اگر صحیح ہوتی اور منسوخ ومؤول نہ ہوتی اور اپنے ظاہر پر محمول ہوتی تو حضرت عائشہؓ اسکے خلاف نہ کرتیں۔

دلیل ۲
ترمذی صفحہ ۱۳۰ ج ۱، دار قطنی صفحہ ۳۸ ج ۲ میں ہے۔
لا نکاح الا بولی۔

جواب
پہلے تو اسکی سند میں خاصا اختلاف ہے، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے اسکا ذکر کیا ہے قطع نظر اسکے حافظ ابن الہمامؒ فتح القدیر صفحہ ۳۰ ج ۳ طبع ہند میں لکھتے ہیں کہ لا نکاح الا بولی۔ عام ہے حتیٰ کہ عورت کا نفس بھی ولی ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جبرًا عورت کا نکاح نہیں کرایا جا سکتا! اور یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ۔ لا نکاح الا بولی یہ صغیرہ اور مجنونہ کے بارے میں ہے۔ اور الایم احق الخ بالغہ عاقلہ کے بارے میں ہے۔ والنکاح بغیر ولی انما ھو نکاح المجنونۃ والصغیرۃ الخ۔
(حاشیہ ۲ ترمذی صفحہ ۱۳۰)

- - - - - - - - -

باب ما جاء فی مہور النساء صفحہ ۱۳۲

اِس جگہ دو بحثیں ہیں۔

البحث الاول ۱
اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لاحد لاکثر المھر! لیکن اقل کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لا مھر اقل من عشرۃ دراھم۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ جس پر میاں بیوی راضی ہو جائیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں۔ ربع دینار اقل مھر ہے۔ (ترمذی صفحہ ۱۳۲ ج ۱)

امام صاحبؒ کی دلیل
حضرت جابرؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔
لا مھر اقل من عشرۃ دراھم۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صفحہ ۴۴۴ ج ۳ میں لکھتے ہیں۔ بحوالہ ابن حجرؒ وابن الھمامؒ اسنادہ حسن (راجع فتح القدیر صفحہ ۶۱ ج ۳ و بغیۃ الالمعی صفحہ ۱۹۹ ج ۳) ولا اقل منہ۔ اسکے علاوہ اور بھی روایات ہیں۔ لیکن علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ

میں ان پر کلام کرتے ہیں۔ (ص ۱۹۶ و ۱۹۹ / ج ۲)

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال

ایک تو اس روایت سے ہے، جس میں ہے التمس ولو خاتما من حدید۔ ایک میں جوتوں کا ذکر ہے ایک میں کف من سویق کا ذکر ہے۔

جواب

ان روایات سے اقل مہر پر استدلال درست نہیں۔ قطع نظر خصوصیت سے ان کو مہر معجل پر حمل کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ علامہ عینیؒ نے کیا ہے شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۱۷۰ / ج ۶ میں لکھتے ہیں۔ وبمجرد موافقة مهر من المهور الواقعة فی عصر النبوة لواحد منها كحديث النواة من الذهب فانه موافق لقول ابن شبرمة ولقول مالك على حسب الاختلاف فی تفسيرها لا يدل على انه المقدار الذی لا يجزئ دونه إلا مع التصريح بانه لا يجزی دون ذلك المقدار ولا تصريح۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان روایات میں تصریح علی الاقل نہیں جبکہ وہ درکار ہے۔ امام مالکؒ کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں صرف قیاس علی السرقہ ہے، بحث آئیگی اور یہ قیاس درست نہیں۔

اولاً: اس لیے کہ منفعت محضہ کا قیاس عقوبت محضہ پر درست نہیں بلکہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔

ثانیاً: اس لیے کہ اس میں قطع عضو ہے اور اس میں قطع تو نہیں۔

البحث الثانی ۲

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مہر میں مال لازم ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ تعلیم قرآن اور خدمت کو بھی مہر جائز قرار دیتے ہیں۔

امام صاحبؒ وغیرہ کی دلیل ۱

ارشادِ باری تعالےٰ ہے۔ ان تبتغوا باموالكم۔ اس میں مال کی تصریح ہے۔

دلیل ۲ نبی علیہ السلام سے تا ہنوز علی التواتر مہر میں مال ہی ثابت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل ۱ واقعہ موسیٰ علیہ السلام ہے جس میں خدمت کو مہر تصور کیا گیا ہے۔

دلیل ۲ بخاری صـ۷۷۴، مسلم صـ۴۵۷، اور ترمذی صـ۱۳۲ میں روایت ہے۔ هل معك من القرآن شئ الحديث۔ ان دلائل سے ثابت ہُوا کہ خدمت اور تعلیم قرآن مہر ہوسکتی ہے۔

جواب موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں خدمت شرط تھی نہ کہ مہر قرینہ لفظ علی ہے جو للشرط ہے اور بما معك من القرآن میں باسبب وبرکت کی ہے نہ کہ عوض ومقابلہ کی یعنی تیرے پاس جو قرآن ہے اس کے سبب اور برکت سے نکاح کردیتا ہوں۔ مہر لازم فی الذمہ ہے۔ (فتح الملہم صـ۴۸۲)

شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۱۸۱ میں لکھتے ہیں۔ وعن ابی النعمان الازدی قال زوّج رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأة علی سورة من القرآن وقال لا تکون لاحد بعدك مهرا - رواه سعید فی سننه وهو مرسل۔ اور حدیث مُرسل عند الجمہور حجت ہے۔ دوسری صدی تک اِس پر اتفاق رہا ہے اس روایت سے پتہ چلا کہ یہ اس کی خصوصیت تھی، دوسروں کیلئے یہ مہر نہیں ہوسکتا۔

باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان صـ۱۳۷

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ قال بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وغیرهم یحرم قلیل الرضاع وکثیره اذا وصل الی الجوف وهو قول سفیان الثوریؒ ومالكؒ بن انسؒ والاوزاعیؒ وابن المبارکؒ ووکیعؒ واهل الکوفة انتهی۔

مُبارکپوریؒ تحفة الاحوذی صـ۱۹۹ میں لکھتے ہیں۔ وهو قول ابی حنیفةؓ واصحابه وهو قول الجمهور والیه میلان الامام البخاریؒ حیث قال فی صحیحه صـ۷۶۴ باب

من قال لا رضاع بعد حولین الی ان قال وَمَا یُحَرِّمُ من قلیل الرضاع وکثیرہ ۔ انتھیٰ ۔ امام ترمذیؒ ص۱۳۲/ج۱ میں لکھتے ہیں، کہ خمس رضعات معلومات ہوں تو تحریم ثابت ہوگی اس سے کم نہیں ۔ وھو قول الشافعیؒ واسحٰقؒ وقال احمدؒ بحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تحرم المصۃ ولا المصتان ۔

جمہور کی پہلی دلیل مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۰/ج۲ میں لکھتے ہیں ۔ قلت استدل ھٰؤلاء الائمۃ باطلاق قولہ تعالیٰ وامھاتکم اللاتی ارضعنکم ۔ اس میں رضاعت مطلق ہے جو قلیل وکثیر سب کو شامل ہے ۔

دلیل نمبر۲ اسی صفحہ میں ہے ۔ واطلاق حدیث ان اللہ حرم من الرضاعۃ ماحرم من النسب (ترمذی ص۱۳۶/ج۱ وقال ھذا حدیث صحیح) وغیر ذلک ۔ (مثلاً ترمذی ص۱۳۲/ج۱ کی روایت عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم من الرضاعۃ ما حرم من الولادۃ ھٰذا حدیث حسن صحیح) قال الحافظ فی الفتح وقوی مذھب الجمھور ان الاخبار اختلفت فی العدد وعائشۃ التی روت ذلک قد اختلف علیھا فیما یعتبر من ذلک فوجب الرجوع الی اقل ما یطلق علیہ الاسم الخ (فتح الباری ص۱۲۷/ج۹)

حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال ترمذی ص۱۳۲/ج۱ کی اس روایت سے ہے ۔ انزل فی القرآن عشر رضعات معلومات فنسخ من ذلک خمسًا وصار الی خمس رضعات معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والامر علی ذٰلک ۔

جواب نمبر۱ مبارکپوری تحفۃ الاحوذی ص۲۰۰/ج۲ میں یہ دیتے ہیں فقول عائشۃؓ عشر رضعات معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فمات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھن مما یقرء لا ینتھض للاحتجاج علی الاصح من قولی الاصولیین لان القرآن لا یثبت الا بالتواتر والراوی روی ھٰذا علی انہ قرآن لا خبر فلم یثبت قولہ قرآنًا الخ یعنی قرآن تواتر سے ثابت

ہونا چاہیئے صرف ایک راوی کی روایت سے قرآن کیسے ثابت ہُوا ؟

جواب ۲ العرف الشذی ص۳۶۸ میں ہے۔ اگر یہ قرآن میں موجود ہوتا تو سامنے آجاتا۔ ولا نجدہ فی المصاحف فقال الشافعیة لعلھا نسخت تلاوتہ سیما اذا روی ان عائشة قالت کان ھذا الحکم فی مصحفی فاکلتہ الشاة۔ پھر آگے لکھا ہے۔ قال ابن جریر الطبری معاصر لابن جریر الطبری صاحب التفسیر ان استدلال الشوافع اکلتہ الشاة۔

فائدہ مشارالیہ وہ روایت ہے جو ابن ماجہ ص۱۴۱ میں ہے۔ عن عائشة لقد نزلت آیة الرجم ورضاعة الکبیر عشرا ولقد کانت فی صحیفة تحت سریری فلما مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتشاغلنا بموتہ دخل داجن فاکلھا۔ شوافعؒ کے لیے تو اتنا جواب کافی ہے۔ اکلتہ الشاة اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ اس روایت میں محمد بن اسحاق ہے جس پر باحوالہ بحث خلف الامام میں گذری۔ شیعہ شنیعہ کی طرف سے ہم پر قرآن کی کمی وبیشی کا اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ کذاب ودجال راوی کی روایت سے حدیث ثابت نہیں ہوتی چہ جائیکہ قرآن ثابت ہو۔ اور یہ روایت الدارقطنی ص۵۰۰ ج۲ میں بھی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ فلقد کانت فی صحیفة تحت سریری فلما مات رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اشتغلنا بموتہ فدخل الداجن فاکلھا وفی السند۔ محمد بن اسحٰق۔

ص ۱۴۰

باب ما جاء فی الرجل طلق امرأتہ البتۃ

لفظ بتۃ جس کے معنی قطع کے ہیں۔ طلاق کے کنایات سے ہے، احناف کے نزدیک اگر ایک کی نیت کرے تو ایک ہو جائیگی۔ تین کی نیت ہوگی تو تین اور اگر دو کی نیت کرے تو چونکہ دو عدد محض ہے۔ ایک ہی ہوگی، مگر یہ کہ بیوی لونڈی ہو۔ کیونکہ اسکی جنس طلاق دو ہی ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ وھو قول الثوریؒ واھل الکوفۃ۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مدخولہ ہو تو تین ہو جائیں گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جس کی نیت کرے وہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک دو کی نیت میں رجعی ہے، ہمارے نزدیک بائن ہوگی۔

فائدہ! ایک مجلس میں یا ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں تو اس میں اختلاف ہے کہ وہ تین ہوں گی یا ایک حضرات ائمہ اربعہؒ جمہور محدثینؒ امام بخاریؒ سے لے کر صاحب بلوغ المرام حافظ ابن حجرؒ تک تمام اس کے قائل ہیں کہ تین تین ہی ہیں، چنانچہ امام احمدؒ کتاب الصلوٰۃ ص ۴۷ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں۔ ومن طلق ثلاثا فی لفظ واحد فقد جھل وحرمت علیہ زوجتہ ولا تحل لہ ابدا حتی تنکح زوجا غیرہ اور امام نوویؒ شرح مسلم ص ۴۷۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں وقد اختلف العلماء فی من قال لامرأتہ انت طالق ثلاثا فقال الشافعیؒ ومالکؒ وابو حنیفۃؒ واحمدؒ وجماھیر العلماء من السلف والخلف یقع الثلاث وقال طاؤسؒ وبعض اھل الظاھر لا یقع بذلک الا واحدۃ الخ۔ رحمۃ الامۃ ص ۷۹ ج ۲ برحاشیہ میزان الکبری للشعرانیؒ میں ہے۔ اتفق الائمۃ الاربعۃ علی ان الطلاق فی الحیض لمدخول بھا اوفی طھر جامع فیہ محرم الا انہ یقع وکذلک جمع الطلاق الثلاث محرم ویقع۔

اور امیر یمانی سبل السلام ص ۲۱۵ ج ۳ میں لکھتے ہیں۔ وقد اطبق اھل مذاھب الاربعۃ علی وقوع الثلاث المتتابعات اور ص ۲۱۲ ج ۳ میں لکھتے ہیں۔ والیہ ذھب

عمرؓ و ابن عباسؓ و عائشۃؓ و روایۃ عن علیؓ و الفقہاء الاربعۃ و جمہور السلف والخلف اھ۔ ابن رشدؒ بدایۃ ص ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء امصار اسی پر ہیں کہ تین طلاقیں تین ہی ہیں، اور بعض اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ تین ایک ہے۔ جمہور کے مقابلے میں بعض اہلِ ظاہر (بغیر ابنِ حزمؒ کے) حافظ ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور زمانہ حال کے غیر مقلدین تین طلاقوں کو ایک ہی مانتے ہیں۔

جمہور کی دلیل ۱: ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ اس سے پہلے الطلاق مرتٰن کا ذکر ہے۔ امام شافعیؒ کتاب الام میں لکھتے ہیں، کہ قرآن پاک کا یہ ظاہری مضمون اس کی دلیل ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی بھی دی جائیں تو وہ عورت اس خاوند کے لیے حرام ہے۔ اکٹھی سے مراد ہے ایک مجلس میں فان طلقھا میں حرف ف تعقیب بلا مہلت کے لیے ہے یعنی دو طلاقوں کے بعد فوراً تیسری طلاق بھی دیدے تو وہ عورت اس خاوند کے لیے حرام ہے۔ حتی تنکح زوجاً غیرہٗ۔

(کتاب الام ص ۱۶۵ ج ۵ و سنن الکبریٰ ص ۳۳۳ ج ۷)

دلیل ۲: بخاری ص ۷۹۱ ج ۲، مسلم ص ۴۶۳ ج ۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ عن عائشۃؓ ان رجلا طلق امرأتہ ثلاثا فتزوجت فطلقت فسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتحل للاول قال لاحتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الاول۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۲۹۵ ج ۹ میں لکھتے ہیں کہ۔ طلقھا ثلاثا کا جملہ اس کو چاہتا ہے کہ اس نے تین طلاقیں اکٹھی دیں۔ اور یہی مطلب علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص ۲۳۷ ج ۹ میں بیان کیا ہے۔ اسی مطلب کے لیے امام بخاریؒ نے ص ۷۹۱ ج ۲ میں باب قائم کیا ہے۔ باب من اجاز الطلاق الثلاث۔

دلیل ۳: دارقطنی ص ۴۳۱ ج ۲، سنن الکبریٰ ص ۳۳۴ ج ۷، مجمع الزوائد ص ۳۳۶ ج ۴ اور نصب الرایۃ ص ۲۲۰ ج ۳ میں بسندِ صحیح۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالتِ حیض طلاق دی

ہے آپ نے فرمایا طلاق ہو گئی لیکن رجوع کر دیں نے کہا یا رسول اللہ! افرأیت لو انی طلقتها ثلاثا کان یحل لی ان ارجعها قال لا کانت تبین منك و تکون معصیة۔

دلیل ۴ ترمذی ص۱۴۰ ج۱، ابوداؤد ص۳۰۰ ج۱، طیالسی ص۱۶۴، ابن ماجہ ص۱۴۹، دارقطنی ص۴۳۹ ج۲ اور مستدرک ص۱۹۹ ج۲ میں روایت ہے۔ حضرت رکانہؓ فرماتے ہیں۔

اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت یا رسول اللہ انی طلقت امرأتی البتة فقال ما اردت بها قلت واحدة قال واللہ قلت واللہ۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبیر ص۳۱۹ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور امام ابوداؤدؒ، امام حاکمؒ اور ابن حبانؒ وغیرہ بھی اسکی تصحیح کرتے ہیں، اس سے ثابت ہوا کہ اگر تین طلاقوں کے بعد رجوع کی گنجائش ہوتی تو آپ اسے قسم نہ دیتے۔

دلیل ۵ سنن الکبریٰ ص۳۱۹ میں بسند صحیح روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آیا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی ہے، اور مراد تین ہیں، تو فرمایا تیرے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ اس نے کہا نبی علیہ السلام نے آپ کے بیٹے ابن عمرؓ کو تو رجوع کا حق دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یراجع امرأته لطلاق ھی لہ وانہ لم یبق لك ما ترجع به امرأتك۔ اس کے علاوہ سنن الکبریٰ میں حضرت ابن عباس، ابن الزبیر، عائشہ، ابوہریرۃ، ابن مسعود، عمران بن حصین رضی اللہ عنہم سے باسانید صحیحۃ فتوے منقول ہیں کہ تین طلاقیں تین ہی ہیں۔ اور بعض نے مسلم ص۴۸۵ ج۱ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس کو جب ان کے خاوند نے طلاق دی تو قالت قلت یا رسول اللہ زوجی طلقنی ثلاثا الحدیث اور مسلم ص۴۸۲ ج۱ میں ہے۔ قالت فاطمة بنت قیس فاتی امر یحدث بعد ثلاث۔ آپؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ تین کے بعد بھی گنجائش ہے۔ وفیہ نظر لان فی روایة مسلم ص۴۸۴ ج۱ فطلقها آخر ثلث تطلیقات الخ وفیہ فارسل الی امرأته فاطمة بنت قیس بتطلیقة بقیت

من طلاقها الخ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین اکٹھی نہ تھیں بلکہ متفرق تھیں۔

غیر مقلدین وغیرہ کی دلیل ۱ | مسلم ص ۴۷۷ ج ۱ اور مستدرک ص ۱۹۶ ج ۲ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے۔ کان الطلاق علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم و ابی بکر و سنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمرؓ بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لهم فیه اناة فلو امضیناه علیهم فامضاه علیهم الحدیث

جواب ۱ | حافظ ابن حزمؒ محلی ص ۱۶۸ ج ۱۰ میں لکھتے ہیں کہ یہ نہ تو نبی علیہ السلام کا قول ہے اور نہ فعل فلا حجة فیه۔

جواب ۲ | بیہقیؒ سنن الکبری ص ۳۳۸ ج ۷ میں اور حازمیؒ کتاب الاعتبار ص ۱۸۰ میں بحوالہ امام شافعیؒ لکھتے ہیں کہ پہلے تین طلاق دیکر حق رجوع تھا۔ پھر منسوخ ہوگیا۔ راوی کو علم نسخ نہیں۔

جواب ۳ | امام نسائیؒ ص ۸۳ ج ۲ میں اس حدیث پر باب قائم کرتے ہیں۔ باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة۔ پھر اس کے بعد یہ حدیث پیش کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث غیر مدخولہ بہا کے متعلق ہے اور فقہاءؒ نے تصریح کی ہے کہ غیر مدخول بہا کو کوئی شخص ایک مجلس میں کہے۔ انت طالق انت طالق انت طالق تو ایک ہی طلاق ہوگی، باقی دوسری دو طلاقوں کا وہ محل ہی نہیں۔ اور امام ابو داؤدؒ ص ۲۹۹ ج ۱ میں ابن عباسؓ کی اسی بالا روایت کو ان الفاظ سے نقل کرتے ہیں۔ اما علمت ان الرجل کان اذا طلق امرأته ثلاثا قبل ان یدخل بها جعلوها واحدة۔ الحدیث۔ تو اس مرفوع حدیث سے ثابت ہوا کہ یہ غیر مدخولہ بہا کے بارے میں ہے۔

اعتراض! | اس کی سند یوں ہے۔ عن ایوبؒ عن غیر واحد عن طاؤسؒ تو غیر واحد راوی مجہول ہیں۔

جواب! | حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۳۶۳ ج ۹ میں فرماتے ہیں کہ غیر واحد میں ایک ابراہیم بن میسرہؒ اور ان کے ساتھی ہیں۔ اور یہ ثقہ ہیں۔ حافظ ابن

حجرؒ تہذیب التہذیب صـ۱۷۳/۱ میں ابراہیم بن میسرہؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں۔ قال احمدؒ وابن معینؒ والعجلیؒ والنسائیؒ ثقۃ وقال ابن سعدؒ ثقۃ کثیر الحدیث وقال ابو حاتمؒ صالح وذکرہ ابن حبان فی الثقات۔ حافظ ابن القیم زاد المعاد صـ۵۵/۴۲ میں لکھتے ہیں۔ رواہ ابوداؤدؒ باسناد صحیح۔

جواب ۴

امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ صـ۳۳۸/۷ میں امام ابوزرعہؒ (المتوفی ۲۶۸ھ) کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ پہلے لوگ تین کی بجائے ایک طلاق دیتے تھے عدت گزر جاتی تو عورت جہاں چاہتی نکاح کر لیتی تھی دور نبی علیہ السلام اور حضرت صدیق اکبرؓ اور دو سال دور عمرؓ میں ایسے ہی ہوتا رہا، اسکے بعد لوگوں نے تین طلاقیں شروع کر دیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا لوگ جلد بازی پر اُتر آئے کہ پہلے ایک طلاق پر تو سوچنے کا موقعہ ہوتا تھا اب تین کے بعد موقعہ ہی نہیں۔ لہٰذا ہم تین ہی نافذ کریں گے۔ (وراجع نووی صـ۴۷۸/۱ و معالم السنن صـ۱۲۷/۲)

جواب ۵

امام نوویؒ شرح مسلم صـ۴۷۸/۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک طلاق قصداً دوسری اور تیسری حکایۃً ہو تو ایک ہی ہوگی مگر اس کا فرق کوئی عالم ہی کر سکتا ہے عام آدمی نہیں کر سکتا۔

دلیل ۲ !

ابو داؤد صـ۲۹۸/۱ اور سنن الکبریٰ صـ۳۳۹/۷ میں روایت ہے۔ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دیں۔ آپؐ نے حکم رجوع دیا۔

جواب !

امام نوویؒ شرح مسلم صـ۴۷۸/۱ میں لکھتے ہیں کہ اسکی سند میں بعض بنی ابی رافع مجہول ہیں اور یہ حدیث ضعیف ہے، اسی طرح علامہ ابن حزمؒ محلی صـ۱۶۸/۱۰ میں اس کو حدیث ضعیف کہتے ہیں۔ شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۴۶/۶ میں لکھتے ہیں، کہ صحیح یوں ہے کہ رکانہؓ نے طلاق بتہ دی تھی نہ کہ تین۔ امام حاکمؒ مستدرک صـ۲/۲ میں لکھتے ہیں کہ حضرت رکانہؓ نے فطلقها الثانية فی زمن عمرؓ والثالثة فی زمان عثمانؓ قال الحاکمؒ قد صح الحدیث بهذه الروایة وسکت عنه الذهبیؒ۔ ورواہ ایضاً ابوداؤد صـ۳۰۰/۱

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لا سکنٰی لہا ولا نفقۃ صـ۱۴۱

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ ثلاثہ کو نفقہ وسکنٰی دونوں ملیں گے۔ شوکانی نیل الاوطار صـ۲۲۱/۶ میں لکھتے ہیں۔ وذھب عمرؓ بن الخطاب وعمرؒ بن عبد العزیز والثوریؒ واھل الکوفۃ من الحنفیۃ وغیرھم والناصر والامام یحیٰی الی وجوب النفقۃ والسکنٰی۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں لا نفقۃ لہا ولا سکنٰی۔ امام ترمذیؒ صـ۱۴۱/۱ میں لکھتے ہیں کہ حسن بصریؒ عطاء ابن ابی رباحؒ، امام شعبیؒ اور اسحاقؒ بن راہویہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور لیثؒ بن سعدؒ مصری فرماتے ہیں کہ سکنٰی ہے نفقہ نہیں۔ وبہ یقول الشافعیؒ۔ شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۲۱/۶ میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یوں پیش کرتے ہیں۔ واستدلوا بقولہ تعالٰی یایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ واتقوا اللہ ربکم لا تخرجوھن من بیوتھن۔ فان آخر الاٰیۃ وھی النھی عن اخراجھن یدل علی وجوب النفقۃ والسکنٰی ویؤیدہ قولہ تعالٰی اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم۔ الخ

دلیل ۲
ترمذی صـ۱۴۱/۱ اور مسلم صـ۴۸۵/۱ میں روایت ہے۔ عن الشعبیؒ قال قالت فاطمۃؓ بنت قیس طلقنی زوجی ثلاثا علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سکنٰی لک ولا نفقۃ قال مغیرۃؒ فذکرتہ لابراھیمؒ فقال قال عمرؓ لا ندع کتاب اللہ ولا سنۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأۃ لا ندری احفظت ام نسیت فکان عمرؓ یجعل لہا السکنٰی والنفقۃ۔

اور مسلم کی روایت میں ہے فقال عمرؓ لا نترک کتاب اللہ وسنۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأۃ لا ندری لعلہا حفظت او نسیت لہا السکنٰی والنفقۃ وفی روایۃ الطحاوی صـ۳۳/۲ فقال (ای عمرؓ) لسنا بتارکی کتاب ربنا وسنۃ نبینا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بقول امرأۃ لا ندری لعلہا کذبت۔ الخ۔ اور العرف الشذی صـ۳۷۵

اور طحاوی صفحہ ۲۹/۲ میں ہے۔ قال عمرؓ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لہا النفقۃ والسکنیٰ الخ صاحب ہدایۃ صفحہ ۴۲۳/۲ میں لکھتے ہیں کہ فقہی طور پر ضابطہ یہ ہے کہ جب بیوی خاوند کے حق میں محبوس ہے، تو اس کا نفقہ اس کے ذمے لازم ہے۔

امام احمدؒ بن حنبلؒ کا استدلال!

فاطمہؓ بنت قیس کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا سکنیٰ لك ولا نفقۃ۔

الجواب!

اصل بات یہ ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس کے خاوند نے اپنے وکیل کے ذریعے حسب توفیق وحیثیت خود نفقہ اس کو بھیجا تو وہ ناراض ہو گئیں اور کہنے لگیں یہ تھوڑا ہے میں نہیں لیتی۔ حالانکہ خاوند کی حیثیت ہی اتنی تھی تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تیرے لیے پھر نفقہ نہیں۔ العرف الشذی صفحہ ۲۴۶ میں ہے۔ لا نفقۃ ای الفاضل علی ما کان اعطاہا چنانچہ مسلم صفحہ ۴۸۵/۱ میں روایت ہے۔

عن ابی بکرؓ ابن الجہمؒ قال سمعت فاطمۃؓ بنت قیس تقول ارسل الیّ زوجی ابو عمروؓ بن حفص بن المغیرۃ عیاشؓ بن ابی ربیعۃ بطلاقی وارسل معہ بخمسۃ آصع تمر وخمسۃ آصع شعیرا فقلت امالی نفقۃ الا ہذا الحدیث۔

اور ترمذی صفحہ ۱۴۵/۱ میں ہے۔ ووضع لی عشرۃ اقفزۃ عند ابن عم لہ خمسۃ شعیر وخمسۃ بُر (القفیز اثنا عشر صاع) اور مسلم صفحہ ۴۸۳/۱ اور ابوداؤد صفحہ ۳۱۴/۱ میں ہے فارسل الیہا وکیلہ بشعیر فسخطتہ فقال واللہ مالك علینا من شیء۔

اور طحاویؒ صفحہ ۳۴/۲ میں ہے۔ فاستقلتہا الخ اس سے پتہ چلا کہ اصولاً اسے نفقہ دیا گیا تھا اس نے ناراض ہو کر نہیں لیا۔ رہ گیا مسئلہ سکنیٰ کا تو مسلم صفحہ ۴۸۵/۱ اور ابوداؤد صفحہ ۳۱۳/۱ میں ہے۔ فقلت یا رسول اللہ ان زوجی طلقنی ثلاثا واخاف ان یقتحم علیّ فامرہا فتحولت۔ شوکانیؒ نیل الاوطار صفحہ ۱۹/۲ میں لکھتے ہیں۔ وفی روایۃ ان عائشۃؓ عابت ذلك اشد العیب وقالت ان فاطمۃ کانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتہا فلذلك رخص لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ البخاری صفحہ ۸۰۲/۲ وابوداؤد

صحٰ ۳۱۳) و ابن ماجة صہ ۱۴۲ اور امام ترمذی صہ ۱۴۲ میں امام شافعیؒ کی طرف سے یہ وجہ پیش کرتے ہیں۔ بان فاطمةؓ بنت قیس لم یجعل لھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم السکنی لما کانت تبذ وعلی اھلھا اور ابو داؤد صہ ۳۱۳ میں ہے۔ انما کان ذالک من سوء الخلق۔ امام ابن دقیق العید احکام الاحکام صہ ۲۲ میں لکھتے ہیں۔ عن سعیدؒ بن المسیبؒ انھا کانت امرأة لسنة استطالت علی احمائھا فامرھا بتحویلھا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سکنی ہوگا، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ اسکنوھن من حیث سکنتم۔ اور نفقہ نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن میں ہے۔ وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن۔ تو فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ اگر حاملہ نہ ہو تو نفقہ نہیں۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صہ ۲ میں لکھتے ہیں۔ واما سقوط النفقة فاخذوہ من مفھوم قولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن مفھومہ اذا لم یکن حامل لا ینفق علیھن۔

الجواب صاحب ہدایہ صہ ۴۲۳ میں فرماتے ہیں۔ اذ العدة واجبة لصیانة الولد فتجب النفقة الی قولہ وصار کما اذا کانت حاملاً۔ اور علامہ ملا جیونؒ التفسیرات الاحمدیہ صہ ۶۷۴ میں لکھتے ہیں کہ عدت حمل لبسا اوقات لمبی ہوجاتی ہے، بخلاف غیر حاملہ کے کہ وہ تین حیض یا تین ماہ ہے قاضیخان صہ ۲۶۵ میں ہے۔ الحرة المطلقة اذا اقرت بانقضاء العدة بالحیض لا تصدق فی اقل من شھرین ھو المختار۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین حیض ساٹھ دنوں میں بھی پورے ہوجاتے ہیں۔ عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے کہ تین حیض دو ماہ یا تین ماہ میں پورے ہوجاتے ہیں۔ لیکن کبھی شاذ طور پر ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض عورتوں کی حیض سے عدت چار گھنٹے کم انیس ماہ دس دن میں پورے ہوتی ہے (شرح النقایة صہ ۸۲ طبع ایجوکیشنل پریس کراچی) میں ہے۔

فتنقضی العدة بتسعة عشر شھراً وعشرة ایام الا اربع ساعات اھ

بخلاف وضع حمل کی عدت کے شلاً رات کو ہمبستری کی اور حمل ٹھہر گیا۔ صبح ناچاقی سے طلاق ہوگئی تو اب عدت کم از کم نو ماہ گذارنی ہوگی اس طویل عرصہ میں ممکن ہے کہ سابق

خاوند گھبرا جائے اس لیے اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دیا کہ نفقہ اس کے ذمہ ضروری ہے۔

دلیل ۲ | مسلم ص۴۸۴ ج۱ میں حارثؓ بن ہشام اور عیاشؓ بن ابی ربیعہ کی روایت ہے کہ انھوں نے حضرت فاطمہؓ بنت قیس سے فرمایا۔ واللہ مالك نفقة الا ان تکونی حاملاً فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت لہ قولهما فقال لانفقة لك۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲ ج۶ میں لکھتے ہیں۔ وفی روایة فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا نفقة لك الا ان تکونی حاملاً الخ۔ رواہ احمد و ابوداؤد ص۳۱۲ ج۱، والنسائی ص۱۰۳ ج۲، ومسلم (ص۴۸۴ ج۱) بمعناہ اھ

الجواب | مراد یہ ہے کہ اس سے زائد نفقہ تجھے نہیں ملے گا کیونکہ تُو حاملہ نہیں۔ طحاوی ص۳۶ ج۲ میں ہے۔ لان معنی قوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا نفقة لك ای لانك غیر حامل اھ یعنی خاوند نے تجھے جو عشرۃ آصع او اقفزۃ نفقة دیا ہے، وہی رہے گا۔ اس سے زائد تجھے نہیں مل سکتا الا یہ کہ تُو حاملہ ہو حالانکہ تو حاملہ نہیں ہے۔

باب ما جاء ان الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وكراهية التفاضل فيه ص۱۴۹

عن عبادةؓ بن الصامت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال الذهب بالذهب مثلاً بمثل والفضة بالفضة مثلاً بمثل والتمر بالتمر مثلاً بمثل والبر بالبر مثلاً بمثل والملح بالملح مثلاً بمثل والشعير بالشعير مثلاً بمثل فمن زاد ونقد اربی الحدیث۔ وقال حدیث حسن صحیح۔

اس حدیث کی روشنی میں فقہاء اسلام یہ فرماتے ہیں کہ جنس ایک ہو تو کمی بیشی اور تفاضل جائز نہیں اور وصفِ جودت (عمدہ) اور رداءت (ردی ہونا) اس میں ملحوظ نہیں ہوگا ایک ہی جنس کی ایک شئے اعلیٰ اور دوسری ادنیٰ ہو تو پھر بھی اس

میں برابری ہوگی تفاضل ناجائز ہے اور حضرت ابوسعید الخدریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم استعمل رجلاً (قیل هو سوادۃؓ بن غزیۃ وقیل مالکؓ بن صعصعۃ) فجاءہ بتمر جنیب فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اکل تمر خیبر ھکذا۔ قال لا واللہ یارسول اللہ انا لنأخذ الصاع من ھذا بالصاعین والصاعین بالثلاثۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تفعل بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً (بخاری ص۲۹۳ ج۱ و ص۳۰۸ ج۱ ومسلم ص۲۶ ج۲)
اور حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے۔

قال جاء بلال رضی اللہ عنہ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بتمر برنی فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من این ھذا قال بلالؓ کان عندنا تمر ردیٌ فبعتُ منہ صاعین بصاع لیطعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال عند ذالک اوّہ اوّہ عین الربا عین الربا لا تفعل ذالک ولکن ان اردت ان تشتری فبع التمر ببیع آخر ثم اشتر بہ (بخاری ص۳۱۱ ج۱ ومسلم ص۲۶ ج۲)۔ اس حدیث میں حرام سے بچنے کے لیے جو حیلہ اور تدبیر بتلائی گئی ہے وہ ایک ضابطہ کی حیثیت رکھتی ہے۔
حافظ ابن القیمؒ نے حیلوں کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) جو قربت اور طاعت ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں افضل الاعمال میں سے ہے۔
(۲) جائز اور مباح ہے۔
(۳) جو حرام ہے اور وہ ایسا حیلہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کے کسی حق کو ساقط کیا جائے۔
(محصلہ اغاثۃ اللہفان ص۳۸۴ ج۱)

پھر ان تمام اقسام کو قرآن کریم اور حدیث شریف سے مثالیں دے کر واضح کیا ہے عام فقہاء کرام حیلہ کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ مباح حیلہ اور مذموم حیلہ اور مباح کی یہ تعریف کرتے ہیں۔ ما یتوصل بہ الی مقصود بطریق خفی مباح (فتح الباری ص۲۶۹ ج۱۲)

اور امام سرخسیؒ نے اس کے جواز پر قرآن کریم سے استدلال کرتے ہوئے یہ حوالے نقل کیے ہیں۔ (۱) کذٰلک کِدنا لیوسف (۲) وخُذ بِیَدِکَ ضِغثًا فَاضرِب بِہٖ وَلَا تَحنَث۔ (محصلہ مبسوط ص $\frac{۲۰۹}{۳۰}$)

اور اوپر بخاری اور مسلم کی جو حدیثیں نقل کی گئی ہیں وہ بھی اس حیلہ کے جواز کا واضح ثبوت ہے۔ اور مذموم حیلہ وہ ہے جس سے حق کو ٹالا جائے اور باطل کو حاصل کیا جائے چنانچہ حضرت ملا علی القاریؒ ذیل الجواہر ص $\frac{۴۴}{۲}$ میں لکھتے ہیں۔ قلت الحق فیه التفصیل قال تعالیٰ کذٰلک کدنا لیوسف الآیة و قال عز وجل لایوب وخذ بیدک ضغثا فاضرب به ولا تحنث وکان حلف ان یجلد زوجته رحمة (بنت افراثیم) مأتة جلدة فعلمه الله تعالیٰ المخرج وقد صح انه علیه السلام قال خذوا عثکالا فیه مأتة شمراخ فاضربوه به حین اتی بناقص الخلق وقد زنی۔ (رواه فی شرح السنة وفی روایة ابن ملجة ص ۱۸۸ نحوه مشکوٰة ص $\frac{۳۱۲}{۲}$) وصح انه علیه السلام قال لعامل خیبر وکل تمر خیبر هٰکذا قال لا بعت منه صاعین بصاع فقال النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم عین الربا هلا بعت صاعیک بدرهم ثم ابتعت به تمرًا فدل ان الحیلة للتوصل الی الحق او للتخلص عن المضرة جائزة وانما الحرام ما یتوصل به الی الباطل او ابطال الحق بعد الثبوت اھ۔

حافظ ابن حجرؒ امام ابو حفص الکبیرؒ کی کتاب الحیل کے حوالے سے امام محمدؒ بن الحسن الشیبانیؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ان محمدًا قال ما احتال به المسلم حتّٰی یتخلص به من الحرام او یتوصل به الی الحلال فلا بأس به وما احتال به حتّٰی یبطل حقًا او یحق باطلًا او لیدخل به شبهة فی حق فهو مکروه والمکروه عنده الی الحرام اقرب (فتح الباری ص $\frac{۲۶۹}{۱۲}$) اور علامہ عینیؒ امام محمدؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔ قال لیس من اخلاق المؤمنین الفرار من احکام الله تعالیٰ بالحیل الموصلة الی ابطال الحق (عمدة القاری ص $\frac{۱۰۹}{۲۴}$) اور امام ابو یوسفؒ کتاب

الخراج صنہ (طبع بولاق) میں لکھتے ہیں۔ قال ابو یوسفؒ لا یحل لرجل یؤمن باللہ تعالیٰ والیوم الآخر منع الصدقۃ ولا اخراجھا من ملکہ الی ملک جماعۃ غیرہ لیفرقھا بذلک فتبطل الصدقۃ بان یصیر لکل واحد منھم من الابل والبقر والغنم مالا یجب فیہ الصدقۃ ولا یحتال فی ابطال الصدقۃ بوجہ ولاسبب۔

اس عبارت کا حوالہ فتح الباری صنہ ۲۷/۱۲ اور فیض الباری صنہ ۸/۴ میں بھی دیا گیا ہے۔

ان صریح حوالوں سے ثابت ہوا کہ علماء احنافؒ مذموم اور باطل حیلوں کے سختی کے ساتھ منکر ہیں اور جن حیلوں کو جائز قرار دیتے ہیں وہ قرآن کریم اور حدیث شریف سے ثابت ہیں۔

صنہ ۱۵۰

باب ماجاء البیّعان بالخیار مالم یتفرّقا

عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول البیّعان بالخیار مالم یتفرقا او یختارا فکان ابن عمرؓ اذا ابتاع بیعا وھو قاعد قام لیجب لہٗ ۔ اکثر ائمہ کرامؒ اس حدیث میں تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں۔ اور راوی حدیث حضرت ابن عمرؓ بھی اس سے یہی مراد لیتے تھے جیسا کہ الفاظ سے ظاہر ہے مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ تفرق بالاقوال مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ ترمذی صنہ ۱۵/۱ کے حاشیہ نمبر۱ میں ہے۔ ذھب معظم الائمۃ من الصحابۃؓ و التابعینؒ الی التفرق بالابدان وقال ابو حنیفۃؒ ومالکؒ وغیرھما اذا تعاقدا صح وان لم یتفرقا الخ

حضرات فقہاء کرامؒ کے نزدیک بیع کے سلسلہ میں تین خیار تو ثابت ہیں۔ خیار الرؤیۃ، خیار العیب اور خیار الشرط اور خیار المجلس کے بارے اختلاف ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جماھیر العلماء من الصحابۃؓ والتابعینؒ ومن بعدھم۔

اس کے قائل ہیں۔ وقال ابوحنیفة ومالک لا یثبت خیار المجلس بل یلزم البیع بنفس الایجاب والقبول وبہ قال ربیعة وحکی عن النخعی وھو روایة عن الثوری اھ (شرح مسلم ص ج ۲) قاضی شوکانی فرماتے ہیں۔ وذھبت المالکیة إلّا ابن حبیب والحنفیة کلھم وابراھیم النخعی الی انھا اذا وجبت الصفقة فلا خیار وحکاہ صاحب البحر عن الثوری واللیث (نیل الاوطار ص۱۹۷ ج۵) امام طحاوی فرماتے ہیں۔ فقال قوم ھذا علی الافتراق باقوال فاذا قال البائع قد بعت منک و قال المشتری قد قبلت فقد تفرقا وانقطع خیارھما الی قولہ وقالوا ھذا کما ذکر اللہ عز وجل فی الطلاق فقال وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ فکان الزوج اذا قال للمرأة قد طلقتک علی کذا وکذا فقالت المرأة قد قبلت فقد بانت وتفرقا بذلک القول وان لم یتفرقا بابدانھما۔ (شرح معانی الآثار ص۱۶۵ ج۲)

جو حضرات تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں وہ لفظ بیتعان سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ لا یکونان متبایعین إلّا بعد ان یتعاقدا البیع وھی قبل ذلک متساومان غیر متبایعین۔ ان کا رد کرتے ہوئے امام طحاوی فرماتے ہیں فذلک اغفال منھم لسعة اللغة لانہ قد یحتمل ان یکونا سمیا متبایعین لقربھما من التبایع وان لم یکونا تبایعا وھذا موجود فی اللغة قد سمی اسحٰق او اسماعیل علیھما السلام ذبیحا لقربہ من الذبح وان لم یکن ذبح فکذلک یطلق علی المتساومین اسم المتبایعین وان لم یکونا تبایعا (شرح معانی الآثار ص۱۶۶ ج۲)

بعض حضرات افتراق اور تفرق کا فرق کرتے ہیں۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۶ ج۵ میں نقل کرتے ہیں۔ افترقا بالکلام وتفرقا بالابدان وردہ ابن العربی بقولہ وما تفرق الذین اوتوا الکتٰب۔ فانہ ظاھر فی التفرق بالکلام لانہ بالاعتقاد الخ (عارضة الاحوذی ص ج) غیر مقلدین حضرات احناف کے خلاف اس حدیث کو بطور ہتھیار کے استعمال کرتے ہیں کہ احناف صحیح حدیث کے مخالف ہیں حالانکہ احناف حدیث کو مان کر اس کا مطلب الگ بیان کرتے ہیں اور اس

میں امام مالکؒ وغیرہ بھی ان کے ساتھ ہیں۔

باب ما جاء فی بیع المحفلات ص۱۵۲

عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لا تستقبلوا السوق ولا تُحفّلوا الحدیث۔ وفی الباب عن ابن مسعودؓ وابی ھریرۃؓ حدیث ابن عباسؓ حدیث حسن صحیح والعمل علی ھذا عند اھل العلم کرھوا بیع المحفلۃ وھی المُصرّاۃ لا یحلبھا ایاما او نحو ذالک لیجتمع اللبن فی ضرعھا فیغتَرّ بھا المشتری وھذا ضرب من الخدیعۃ والغرر انتھیٰ۔

اصولِ فقہ کی بعض کتابوں (مثلاً نور الانوار ص۱۸۳ اور اصول الشاشی ص۷۵ وغیرہ) میں یہ لکھا ہے کہ حدیث مُصرّاۃ میں صاع من تمر اور دودھ کا کوئی توازن نہیں اور یہ قیاس کیخلاف ہے اور اسکے راوی حضرت ابوہریرہؓ غیر فقیہہ ہیں۔ اسلئے یہ قابل عمل نہیں ہے (محصلہ) لیکن محققین احناف اسکے خلاف ہیں۔ اوّلاً: اسلئے کہ یہ صرف ابوہریرہؓ سے ہی مروی نہیں (جنکی روایت بخاری ص۲۸۸ ج۱ میں ہے) بلکہ یہ روایت افقہ الامت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے (بخاری ص۲۸۸ ج۱) اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے جیساکہ ابھی ترمذی کے حوالہ سے بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مجتہد اور فقیہہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ وثانیاً: حضرت ابوہریرہؓ مدینہ کے قاضی تھے (بخاری ص۳۲۳ ج۱) اور غیر فقیہہ کے قاضی بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وثالثاً: فقہاء احنافؒ حضرت ابوہریرہؓ کو فقیہہ مانتے ہیں۔

الشیخ عبدالعزیز البخاریؒ فرماتے ہیں۔ لا نسلم ان اباھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لم یکن فقیھا بل کان فقیھا الخ (کشف الاسرار ص۷۰۳ ج۲ طبع مصر) اور الجواہر المضیہ ص۴۱۸ ج۲ میں ہے حضرت ابوہریرہؓ فقیہہ تھے، فتح القدیر ص۱۴۱ ج۲ طبع مصر

میں بیسؓ صحابہ کرامؓ کو مجتہدین اور فقہاء کے زمرہ میں بیان کیا ہے جن میں ابو ہریرہؓ بھی ہیں۔ مولانا عبدالحلیم لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ فقیہہ تھے (قمر الاقمار ص۱۸۲)۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقیہہ اور مفتی تھے (مقدمہ ہدایہ اخیرین ص۳ والسعایۃ ص۱۱)

ورابعًا: یہ نظریہ صرف امام عیسیٰؒ بن ابانؒ کا ہے کہ قیاس خبر واحد پر مقدم ہے۔ امام کرخیؒ اور دیگر جمہور فقہاء احنافؒ خبر واحد کو قیاس پر مقدم سمجھتے ہیں۔ چنانچہ الشاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔ بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس (حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۶۱ ج۱ طبع مصر)۔ الغرض حدیث المُصَرّاۃ کو احناف اس لیے ترک نہیں کرتے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے یا حضرت ابو ہریرہؓ غیر فقیہہ تھے بلکہ اس پر عمل نہ کرنے کے یہ وجوہ ہیں۔

(۱) یہ حدیث فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ۔ کے قرآنی ضابطہ سے متعارض ہے۔ (فتح القدیر ص۱۴۱ ج۲) یعنی تلف شدہ چیز کا تاوان بالمثل ہوتا ہے اور صاع من تمر نہ تو دودھ کی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی (یعنی قیمت) اس لیے نص قطعی کو ترجیح ہوگی۔

(۲) یہ حدیث۔ الخراج بالضمان کی حدیث کے خلاف ہے اور یہ حدیث ابوداؤد ص۱۳۹ ج۲، طحاوی ص۱۶۹ ج۲ اور سنن الکبریٰ ص۳۲۱ ج۵ میں ہے۔ وفی روایۃ الغلۃ بالضمان سنن الکبریٰ ص۳۲۲ ج۵ اور چونکہ مشتری دودھ دینے والے جانور کا خرچہ اٹھاتا ہے اسلیئے دودھ کا حقدار بھی وہی ہے جو عادتاً چارہ کی قیمت سے زیادہ ہوتا ہے۔

(۳) طعام کی طعام سے نسیئۃً بیع جائز نہیں خواہ جنس ایک نہ ہو تب بھی بخاری ص۲۹۱ ج۱ میں ہے لا باس به يدا بيد ولا خير فيه نسيئةً۔ اور ظاہر ہے کہ دودھ دھونے کا زمانہ اور ہے اور صاع من تمر ادا کرنے کا زمانہ اور ہے اور دونوں کا طعام ہونا بالکل روشن ہے۔

(۴) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث المصراۃ پہلے کی ہے اور حرمت ربوا

کا حکم اس کے بعد کا ہے اور چونکہ ربوا کی حرمت نص قطعی اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اس لیے حدیث المصراۃ منسوخ ہے (محصلہ شرح معانی الآثار ص ۱۶۸ ج ۲)

(۵) یہ حدیث نہی عن بیع الکالئ بالکالئ یعنی الدین بالدین کے خلاف ہے۔ اس لیے قابل عمل نہیں (الطحاوی ص ۱۶۹ ج ۲) یعنی نہ تو ابھی تک مشتری نے پورا دُودھ وصول کیا اور نہ بائع نے تمر کا صاع وصول کیا اور یہ الدین بالدین ہے جس سے نہی آئی ہے اور یہ روایت حضرت رافع رضی اللہ عنہ بن خدیج سے مرفوعًا مروی ہے (نصب الرایۃ ص ۴۰ ج ۴ عن الطبرانی) اور حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مرفوعًا مروی ہے اسکی روایت الدارقطنی ص ۳۱۹ ج ۲ سنن الکبرٰی ص ۲۹۰ ج ۵، طحاوی ص ۱۶۶ ج ۲ منتقی الاخبار مع النیل ص ۱۵۶ ج ۵ الجامع الصغیر للسیوطی رحمہ اللہ ص ۱۹۲ ج ۲، السراج المنیر ص ۴۲۷ ج ۳ اور مستدرک ص ۵۷ ج ۲ میں مروی ہے امام حاکم رحمہ اللہ اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ دونوں فرماتے ہیں۔ صحیح علی شرط مسلم۔ امام سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ صحیح۔ یہ وجوہ اس حدیث پر عمل نہ کرنے کے سلسلہ میں ہیں۔

(۶) اکابر علماء دیوبند کا اس حدیث پر عمل ہے۔ فیض الباری ص ۲۳۱ ج ۲ العرف الشذی ص ۲۳۶ اور بوادر النوادر ص ۱۰۷ میں ہے کہ حدیث المصراۃ صلح اور مشورہ پر محمول ہے اور صلح و دیانت اور مشاورت مساوات کے قیاسی اصول سے بالاتر معاملہ ہوتا ہے (محصلہ) مزید بحث الکلام المفید میں ملاحظہ کریں۔

باب اذا حدّت الحدود ووقعت السهام فلا شفعة ص۱۴۴

عن جابرؓ بن عبد اللہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقعت الحدود و صُرفت الطرق فلا شفعة هذا حديث حسن صحيح ۔ والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منهم عمرؓ بن الخطاب وعثمانؓ بن عفّان وبه يقول بعض فقهاء التابعين مثل عمرؒ بن عبد العزيزؒ وغيره وهو قول اهل المدينة منهم يحيىؒ بن سعيد الانصاریؒ وربيعةؒ بن عبد الرحمٰنؒ ومالك بن انسؒ وبه يقول الشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ لا يرون الشفعة الّا للخليط ولا يرون للجار شفعة اذا لم يكن خليطا وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وغيرهم الشفعة للجار واحتجوا بالحديث المرفوع عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال جار الدار احق بالدار وقال الجار احق بسقبه وهو قول الثوریؒ وابن المباركؒ واهل الكوفة انتهٰى ۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حق الشفعة اولا خليط فی نفس المبيع پھر شریک فی حق المبيع پھر جار کو حاصل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اس مسئلہ میں اور بعض ائمہؒ بھی ہیں جیساکہ امام ترمذیؒ نے ان کا ذکر کیا ہے۔ جار کیلئے حق شفعہ ہونے کی پہلی دلیل ۔

بخاری ص۳۰۰ج۱ و ص۱۰۳۲ج۲، نسائی ص۲۰۳ج۲، ابوداؤد ص۱۴۰ج۲ اور ابن ماجہ ص۱۸۲ میں حضرت ابورافعؓ سے روایت ہے۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم يقول الجار احق بسقبه (ای بقربه) واللفظ للبخاریؒ اس صحیح

حدیث سے ثابت ہوا کہ پڑوسی کو شفع کا حق ہے جن بعض حضرات نے اِسکی یہ تأویل کی ہے کہ اس سے مُراد یہ ہے کہ تحفہ اور ہدیہ دینے میں پڑوسی اور جار کا حق متقدم ہے تو ان کا کہنا نرا تعسّف اور باطل ہے۔

اوّلاً: اس لیے کہ ان تمام محدثین کرامؒ نے بشمولیت حضرت امام بخاریؒ اس حدیث کو کتاب البیوع کے باب الشفعہ میں نقل کیا ہے۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جار کو بیع میں شفعہ کا حق حاصل ہے اگر یہ حدیث ہدیہ اور تحفہ سے متعلق ہوتی تو اس کو کتاب الآداب میں پیش کیا جاتا۔

وثانیاً: امام بخاریؒ باب عرض الشفعة علیٰ صاحبها قبل البیع کا عنوان قائم کرکے اس میں یہ حدیث نقل کرتے ہیں جو اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ یہ حدیث بیع میں شفعہ سے متعلق ہے۔ جن حضرات کو حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے قالت قلت یارسول اللہ ان لی جارین فالیٰ ایّهما أهدی قال الیٰ اقربهما منك بابًا (بخاری ص۳۰۱) یہ شبہ ہوا ہے کہ یہ حدیث پڑوسی کو ہدیہ بارے میں ہے نہ کہ بیع میں شفعہ کے بارے تو ان کا وہم بھی بالکل بے جا ہے۔

کیونکہ حضرت امام بخاریؒ (اور اسی طرح دیگر حضرات محدثین کرامؒ) حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو باب عرض الشفعة علیٰ صاحبها قبل البیع الخ کے بعد باب أیّ الجوار اقرب میں نقل کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ میں جار اقرب کا حق مقدم ہے جیسا کہ ہدیہ میں اس کا حق مقدم ہے۔

وثالثاً: نسائی ص۲۰۳ اور ابن ماجہ ص۱۸۲ میں حضرت شریدؓ کی روایت ہے ان رجلًا قال یارسول اللہ ارضی لیس لاحد فیها شرکة ولا قسمة الا الجوار فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم الجار احق بسقبه انتهیٰ۔ حضرت شریدؓ بن سویدؓ کی اس مرفوع روایت سے معلوم ہوا کہ بات زمین میں شفعہ کی ہے نہ کہ پڑوسی کو پیالہ سالن دینے کی اور حضرت سمرہؓ کی روایت میں ہے۔ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم قال جار الدار احق بدار الجار او الارض (ابوداؤد ص۱۴۲)

اور حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے جو ابوداؤد صفحہ ۱۴۰ ج ۲ اور ابن ماجہ صفحہ ۱۸۲ ج ۲ میں ہے۔

قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الجار احق بشفعۃ جارہ ینتظر بھا وان کان غائبا اذا کان طریقہما واحدا۔ انتہی۔ ظاہر امر ہے کہ بات تو جار کے لیے زمین اور دار کے شفعہ کی ہو رہی ہے جبکہ دونوں کا راستہ ایک ہو (اسی کو امام ابوحنیفہؒ شریك فی حق المبیع سے تعبیر کرتے ہیں) نہ کہ پیالہ سالن اور رکابی حلوہ وغیرہ کی۔

دوسری دلیل ۲ | بخاری صفحہ ۳۰۰ ج ۱ میں حضرت ابورافعؓ کی روایت میں ہے یا سعدؓ ابتع منی بیتیّ فی دارك الحدیث الی قولہ لولا انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول الجار احق بسقبہ ما اعطیتکھما الحدیث اس صحیح حدیث سے واضح ہے کہ حضرت سعدؓ کی حویلی میں جو کئی کمروں پر مشتمل تھی دو کمرے حضرت ابورافعؓ کی ملکیت تھی اور بیتیّ کا جملہ اس پر دلالت کرتا ہے اور حضرت سعدؓ ان میں خلیط وشریک نہ تھے صرف پڑوسی تھے اور حضرت ابورافعؓ نے ان کو جار سمجھ کر ہی ان پر شفعہ پیش کیا اور حدیث کا حوالہ دیا۔ الجار احق بسقبہ اور اصول حدیث کا مسلم قاعدہ ہے کہ راوی الحدیث ادری بمرادہ من غیرہ۔ الغرض حضرت امام ابوحنیفہؒ وغیرہ جو حضرات جار کیلئے شفعہ ثابت کرتے ہیں وہ نصوص دلائل کی روشنی میں ایسا کہتے ہیں۔

دیگر حضرات ائمہ کرامؒ کی دلیل | حضرت جابرؓ بن عبد اللہؓ کی روایت ہے جو بخاری صفحہ ۳۰۰ ج ۱ (اور بقیہ تمام کتب صحاح ستہ) میں موجود ہے۔ قال قضی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل ما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ انتہی۔

الجواب | احنافؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب زمین میں حدود واقع ہو جائیں یعنی تقسیم ہو کر اس کی جدا جدا حد بندی ہو جائے اور راستے بھی جدا جدا ہو جائیں تو پھر شریک اور خلیط نہ رہا اور اس کو خلیط اور شریک ہونے کے لحاظ سے شفعہ کا حق نہیں وہ اسی صورت میں تھا جبکہ وہ خلیط فی المبیع اور

شریک تھا اس کا یہ مطلب تو ہرگز نہیں کہ جار کا اور شریک فی حق المبیع کا شفعہ بھی ختم ہو گیا وہ تو صحیح اور صریح احادیث سے ثابت ہے کما مر۔ الحاصل احناف کے قاعدہ اور بیان کے مطابق باب الشفعہ کی کوئی حدیث ترک نہیں ہوتی سب پر عمل ہو جاتا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے مسلک کے مطابق جار اور شریک فی حق المبیع کے حق میں شفعہ کی سب روایات ترک ہو جاتی ہیں۔ کما لا یخفیٰ۔

رہی امام بخاریؒ کی (ص ۱۰۳۳ ج ۲ میں) حضرت امام ابوحنیفہؒ پر یہ تشنیع کہ ایک طرف تو وہ جار کیلئے شفعہ ثابت کرتے ہیں اور دوسری طرف وہ حیلہ اور تدبیر کرکے اُسے شفعہ سے محروم کرتے ہیں تو یہ تشنیع بالکل سطحی قسم کی ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ ہر پڑوسی کو شفعہ سے محروم کرنے کا نہیں کہتے بلکہ جار سُوء اور بدقماش آدمی سے بچنے کے لیے حیلہ اور تدبیر بتاتے ہیں جیسا کہ فیض الباری ص ۴۸۸ ج ۴ وغیرہ میں ہے۔ ص ۸۸ ج ۴ اور اسی حصہ کے ص ۸۸ میں جائز اور ناجائز حیلہ کی باحوالہ بحث گذر چکی ہے۔

باب ما جاء فی کم یقطع السارق ص ۱۷۰

عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقطع فی ربع دینار فصاعدًا حدیث عائشۃؓ حدیث حسن صحیح۔ وعن ابن عمرؓ قال قطع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی مجن قیمتہ ثلاثۃ دراھم...... وحدیث ابن عمرؓ حدیث حسن صحیح۔

اِس میں اختلاف ہے کہ کتنے مال کی چوری میں قطع ید ہوگا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ وروی عن ابن مسعودؓ انہ قال لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراھم الخ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ والعمل علی ھذا عند بعض اھل العلم وھو قول سفیان الثوریؒ واھل الکوفۃ قالوا لا تقطع فی اقل من عشرۃ دراھم۔ اور تحفۃ الاحوذی ص ۳۳۱ ج ۲ میں ہے۔ وھو قول ابی حنیفۃؒ واصحابہ وسائر فقھاء العراق الخ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرات ائمہ ثلاثہؒ

اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ تقطع الید فی ربع دینارٍ فصاعداً اھ حافظ ابن حجرؒ نے اس مسئلہ میں بیس مذہب نقل کیے ہیں۔ (فتح الباری ص۸۶ ج۱۲) اور العرف الشذی ص۴۲۵ میں ہے۔ قال ابن حزمؒ تقطع فی سرقۃ حبّۃ شعیرۃ الخ۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۳۲ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ روی عن الحسن البصریؒ انہ قال القطع فی قلیل المسروق وکثیرہ سواء لعموم قولہ تعالیٰ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما وربما احتجوا بحدیث ابی ہریرۃؓ اخرجہ البخاریؒ ومسلمؒ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال لعن اللہ السارق یسرق بیضۃ فتقطع یدہ وبہ قال الخوارج وطائفۃ من المتکلمین۔

الجواب! جمہور اس کا ایک جواب یہ دیتے ہیں کہ بیضہ سے انڈا مراد نہیں بلکہ خود (لوہے کی ٹوپی مراد ہے) اور حبلہ سے عام رسی مراد نہیں بلکہ وہ رسی مراد ہے جس سے لنگر اندازی کے لیے کشتی باندھی جاتی ہے اور ان دونوں کی خاصی قیمت ہوتی ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں۔ قال الاعمش کانوا یرون انہ بیض الحدید والحبل کانوا یرون منہا دراھم (بخاری ص۱۰۰۲) اور امام نوویؒ لکھتے ہیں۔ فقال الجماعۃ المراد بہا بیضۃ الحدید وحبل السفینۃ وکل منہما یساوی اکثر من ربع دینارٍ الخ (شرح مسلم ص۶۳)

اور دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ چور ابتداء میں انڈے اور رسی وغیرہ معمولی اشیاء کی چوری کرتا ہے مگر چوری کی عادت پڑتے پڑتے یہاں تک نوبت پہنچ جاتی ہے کہ قطع ید کرنا پڑتا ہے۔ اور انڈے اور رسی کی چوری ابتدائی اسباب میں سے ہے نہ یہ کہ ان میں قطع ید ہوتا ہے امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ او انہ اذا سرق البیضۃ فلم یقطع جرّہ ذالک الیٰ سرقۃ ما ھو اکثر منہا فقطع فکانت سرقۃ البیضۃ ھی سبب قطعہ اھ (شرح مسلم ص۶۳ ج۲)

حضرت امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہ کی دلیل

نسائی ص۲۲۵ ج۲ میں حضرت ایمنؓ سے روایت ہے

یقطع السارق فی ثمن المجن وکان ثمن المجن علیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دینارًا او عشرۃ دراھم وفی روایۃ عن ایمنؓ قال لم یقطع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ید سارق الا فی ثمن المجنّ وثمنہ یومئذٍ دینار (نسائی ص۲۲۵ ج۲، دارقطنی ص۳۶۹ ج۲ سنن الکبریٰ ص۲۵۷ ج۸، مستدرک ص۳۷۹ ج۴ اور طحاوی ص۷۹ ج۲) طحاوی ص۷۹ ج۲ فتح الباری ص۱۰۳ ج۱۲ اور التعلیق المغنی ص۳۶۸ ج۲

میں سند کا آخری حصہ یوں ہے واللفظ لابن نجیحؒ عن مجاھدؒ عن ایمنؓ ابن ام ایمنؓ عن ام ایمنؓ قالت لم یقطع فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم إلّا فی ثمن المجن وثمنہ یومئذٍ دینار اخرجہ النسائیؒ الخ نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۵ ج ۳ میں امام ابن حبانؒ اور امام دارقطنیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے روی عنہ عطاءؒ و مجاھدؒ کہ حضرت ایمنؓ سے عطاءؒ اور مجاہدؒ نے روایت کی ہے۔ اگر یہ ہو تو اس حدیث کے مرفوع ہونے میں ذرہ بھر شک نہیں رہتا اگر بالفرض یہ نہ ہو تو حضرت ایمنؓ خود صحابی ہیں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابن اسحٰقؒ۔ ابن سعدؒ۔ ابوالقاسم البغویؒ۔ ابو نعیمؒ۔ ابن مندۃؒ۔ ابن قانعؒ اور امام ابن عبدالبرؒ وغیرھم سب ان کو صحابی بتاتے ہیں (نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۵ ج ۳) اور الجوہر النقی صفحہ ۲۵۸ ج ۸ علی البیہقی میں امام طحاویؒ کے حوالہ سے لکھا ہے۔ انہ صحابی معروف الصحبۃ وقال فی احکام القرآن وُلِدَ فی عھدہٖ علیہ السلام وعاش بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ۔ بعض اسانید میں ایمنؓ مولیٰ ابن الزبیرؓ اور بعض میں ایمن الحبشیؓ اور بعض میں ایمنؓ بن ام ایمنؓ آتا ہے جن سے تعدد کا شبہ پڑتا ہے مگر حافظ ابن مندۃؒ امام ابن عبدالبرؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ وغیرھم فرماتے ہیں کہ یہ ایک ہی ہے (الجوہر النقی صفحہ ۲۵۸ ج ۸)

الحاصل حضرت ام ایمنؓ کے صحابیہ ہونے میں تو شک ہی نہیں ہو سکتا اور حضرت ایمنؓ بھی صحابی ہیں۔ لہٰذا اس روایت کے مرفوع اور متصل ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہتا اور حضرت عطاءؒ اور مجاہدؒ کی ان سے روایت ہے۔ علاوہ ازیں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں۔ ویتقوّٰی بغیرہٖ من الاحادیث المرفوعۃ والموقوفۃ الخ (نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۵ ج ۳) اسکے بعد انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت (جو مستدرک صفحہ ۳۷۹ ج ۴ میں ہے قال الحاکمؒ والذھبیؒ علی شرط مسلم) اور حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ کی اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود وغیرہ کی مرفوع روایات نقل کی ہیں اور پھر موقوف آثار نقل کیے ہیں (ملاحظہ ہو نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۹ ج ۳ وصفحہ ۳۶۰) ۔ اور اگر کوئی ضدی اسکو مرفوع تسلیم نہیں کرتا اور اس کے مرسل ہونے پر ہی مصر ہے تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک مرسل بھی حجت ہے امام سیوطیؒ، حافظ قاسم بن قطلوبغاؒ اور علامہ الجزائریؒ لکھتے ہیں۔ وقال ابن جریرؒ اجمع التابعون باسرھم علی قبول المرسل ولم یأت عنھم انکارہ ولا عن احد من الائمۃ بعدھم إلی رأس المأتین قال ابن عبدالبرؒ کانہ یعنی الشافعیؒ اول من ردّہ الخ (تدریب الراوی صفحہ ۱۲۰ امنیۃ الالمعی صفحہ ۲۷ وتوجیہ النظر صفحہ ۲۴۵) اور درس الحد

یں احتیاط بھی اسی میں ہے۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد صفحہ ۳۳۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں۔ واذا وجد الخلاف فی ثمن المجن وجب ان لا تقطع الا بیقین (ای فی عشرۃ دراھم) ھذا الذی قالوہ ھو کلام حسن لولا حدیث عائشۃؓ (ای حدیث ربع دینار۔ قلت کان ثمن المجن اولا ربع الدینار او ثلاثۃ دراھم ثم صار بعد ذٰلک عشرۃ دراھم فلا تعارض۔ صفدرؔ) اور صفحہ ۳۳۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں۔ والقطع فی ثلاثۃ دراھم احفظ للاموال والقطع فی عشرۃ دراھم ادخل فی باب التجاوز والصفح عن یسیر المال وشرف العضو اھ۔

دیگر ائمہؒ کا استدلال ان کا استدلال ربع دینار یا ثلاثۃ دراھم کی حدیث سے ہے جو کتب ستہ میں ہے۔ **الجواب:۔** العرف الشذی صفحہ ۳۲۶ میں ہے۔ ولنا فتوٰی عمرؓ اخرجہ الزیلعیؒ (فی نصب الرایۃ صفحہ ۳۶۱ ج ۳) بسند قوی الٰی ان قال لعل قیمۃ المجن اولا کانت اقل من عشرۃ دراھم ثم غلت وصارت عشرۃ دراھم فی آخر عھدہٖ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الخ اور پھر اس کی نظیر میں ابوداؤد صفحہ ۲۷۱ ج ۲ کی یہ روایت پیش کی ہے۔ دیۃ الخطأ.......... یقومھا علی اثمان الابل فاذا غلت رفع فی قیمتھا واذا ھاجت رخصا نقص من قیمتھا وبلغت فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مابین اربعمائۃ دینار الٰی ثمان مائۃ دینار۔ الحدیث۔ اس لحاظ سے تمام مختلف روایات میں بآسانی تطبیق ہو جاتی ہے۔

فائدہ بعض ملحدین نے جن کا سرغنہ ابوالعلاء المعری ہے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہاتھ تو بڑا قیمتی ہے اس کی دیت اسلام نے پچاس اونٹ مقرر کی ہے (ابوداؤد صفحہ ۲۷۱ ج ۲) یعنی پانچ سو ۵۰۰ دینار جو نصف دیت ہے (پوری دیت کی رقم اس وقت کے بھاؤ سے حکومت پاکستان نے رائج الوقت قیمت کے لحاظ سے ایک لاکھ ستر ہزار مقرر کی ہے) تو اس قیمتی ہاتھ کو ربع دینار کی چوری میں کاٹنا کونسا انصاف ہے؟ اس ملحد کا شعر ہے ؎

یدٌ بخمس مئین عسجدٍ ودیت مابالھا قطعت فی ربع دینار

قاضی عبدالوہاب المالکیؒ نے اسی ملحد کے قافیہ اور وزن پر یہ جواب دیا ؎

صیانۃ العضو اغلاھا وارخصھا صیانۃ المال فافھم حکمۃ الباری

(فتح الباری صفحہ ۹۰ ج ۱۲)

اور علامہ علم الدین السخاویؒ نے یہ جواب دیا ؎

عز الامانۃ اغلاھا وارخصھا ذل الخیانۃ فافھم حکمۃ الباری

(روح المعانی صفحہ ۱۳۴ ج ۶)

اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نقل کرتے ہیں۔ لما کانت امینۃ کانت ثمینۃ فلما خانت ھانت۔ (فوائد عثمانیہ صفحہ ۱۴۲)

باب ما جآء فی فضل الاضحیة ص۱۸۰

یہاں دو بحثیں ہیں :

البحث الاوّل ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر ائمہ کرامؒ یہ فرماتے ہیں کہ قربانی واجب ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۵ ج۲ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۱۸ ج۵ میں لکھتے ہیں قال الربیعة والاوزاعیؒ وابوحنیفةؒ واللیثؒ ھی واجبة علی الموسر وبه قال بعض المالکیة وقال النخعیؒ واجبة علی الموسر الا الحاج۔ اھ۔ علامہ بدرالدین البعلی الحنبلیؒ مختصر الفتاوی المصریة ص۵۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: وفی وجوب الاضحیة قولان لاحمدؒ ومالکؒ وغیرھما... الخ۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۳۳ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ ذھب الجمھور من الصحابةؓ والتابعینؒ والفقھاءؒ الی انھا سنة مؤکدة۔ علامہ ابن رشدؒ بدایة المجتهد ص۴۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے ولفظہ فذھب مالکؒ والشافعیؒ الی انھا من السنن المؤکدة۔ اھ۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۰ ج۲ میں لکھتے ہیں لاخلاف فی ان الاضحیة من شعائر الدین اھ۔ اور نیل الاوطار ص۱۱۴ ج۵ میں علامہ ابن حزمؒ کے حوالے سے لکھا ہے لاخلاف فی کونھا من شعائر الدین۔

امام ابوحنیفہؒ ومن وافقه کی پہلی دلیل ۱ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ والامر للوجوب۔

دوسری دلیل ۲ وہ حدیث ہے جس میں لفظ علی آتا ہے مثلاً ترمذی ص۱۸۳ ج۱، ابوداؤد ص۲۹ ج۲، ابن ماجہ ص۲۲۳ اور مسند احمد ص۲۱۵ ج۴ میں حضرت مخنف بن سلیمؓ کی روایت ہے: قال کنا وقوفا مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم بعرفات فسمعته یقول یا یھا الناس علی کل اھل بیت فی کل عام اضحیة۔ وقال الترمذی حدیث حسن غریب۔ اور لفظ علی لزوم اور وجوب کے لیے آتا ہے۔ (اصول الشاشی ص۶۳ ونورالانوار ص۱۳۲ وحسامی ص۱۸۳)

تیسری دلیل ۳ وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے قربانی نہ کی تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے۔ عن ابی ھریرةؓ مرفوعا من وجد سعة فلم یضح فلا یقربن مصلانا۔ رواہ احمد ص۳۲۱ ج۲ وابن ماجة ص۲۳۳ اور مستدرک ص۲۳۲ ج۴ میں ہے : من کان له مال فلم یضح فلا یقربن مصلانا وقال مرة

مَنْ وَجَدَ سَعَةً فلم يذبح فلا يقربن مصلانا قال الحاكمؒ والذهبیؒ صحیح۔ (دراجع نصب الرأية ص۲۰۸ ج۴)

چوتھی دلیل ۴ وہ روایات ہیں جن میں امر کا صیغہ وارد ہے مثلاً بخاری ص۸۳۴ ج۲ کی روایت میں ہے اجعله مكانه وفی رواية اجعلها مكانها او قال اذبحها۔ الخ

اور ترمذی ص۱۸۱ ج۱ میں حضرت عقبہؓ بن عامر سے روایت ہے فسألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال ضح به انت۔ اور مسلم ص۱۵۳ ج۲ میں ہے۔ من ذبح قبل الصلوٰة فليذبح مكانها شاة ... الخ وص۱۵۴ ج۲ کی روایت میں ہے۔ فليعد مكانها ... الخ اور امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔ قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں۔ والامر ظاهر فی الوجوب (نیل الاوطار ص۱۱۹ ج۵) اور یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خود کسی سال بھی قربانی ترک نہیں کی۔ ترمذی ص۱۸۲ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: اقام النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالمدینة عشر سنین يضحی۔ وقال هذا حديث حسن۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ ص۴۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: انه لم يترك رسول الله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الضحية قط فيما روی عنه حتی فی السفر۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی واجب اور لازم ہے۔

دیگر حضرات ائمہ کرامؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں قربانی کی فضیلت کا ذکر ہے لیکن وجوب وغیرہ کی کوئی قید نہیں۔

الجواب جو قرائن احنافؒ نے پیش کیے ہیں وہ وجوب کے لیے کافی ہیں اور قربانی کی فضیلت کا انکار نہیں۔

البحث الثانی ۲ حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کے صرف تین دن ہیں۔ یوم النحر ویومان بعدہ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں۔

حضرات ائمہ ثلاثہؒ کی پہلی دلیل ۱ امام موفق الدین ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ولنا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نهی عن ادخار لحوم الاضاحی فوق ثلاث ولا يجوز الذبح فی وقت لا يجوز ادخار لحوم الاضحية فيه۔ اھ (المغنی ص۳۶۴ ج۱۱) یعنی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ رکھنے اور ذخیرہ بنانے سے منع فرمایا اور جس دن قربانی کا گوشت ذخیرہ بنانا جائز

نہیں تو اس دن قربانی بھی جائز نہیں اور یہ خطاب آپؐ نے یوم الاضحیٰ پر فرمایا تھا۔ (سنن الکبریٰ ص۲۹۲ ج۹)
اور خطاب ان الفاظ سے فرمایا تھا: من ضحّٰی منکم فلا یصبحن بعد ثالثة و بقی منه شئ (بخاری ص۸۳۵ ج۲، و مسلم ص۱۵۹ ج۲) اور یہ تین دن عید کا دن اور صرف دو دن بعد کے ہیں اسکے بعد آپؐ نے قربانی کا گوشت ذخیرہ رکھنے کی اجازت تو دے دی تھی (بخاری ص۸۳۵ ج۲ و مسلم ص۱۵۸ ج۲) مگر قربانی کی اجازت نہیں دی۔

دوسری دلیل ۲ موطا امام مالکؒ ص۱۸۸ میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے: قال الاضحیٰ یومان بعد یوم الاضحیٰ۔

تیسری دلیل ۳ محلی ابن حزمؒ ص۴۲ ج۷ میں حضرت انسؓ کا اثر ہے: الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ قال ابن حزمؒ صحیح۔

چوتھی دلیل ۴ حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے: الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ الجوهر النقی ص۲۹۶ ج۹۔ و قال المارد ینیؒ بسند جید۔ وقال العینیؒ بسند جید۔ (عمدۃ القاری ص۶۴ ج۱۰)

پانچویں دلیل ۵ حضرت ابوہریرہؓ کا اثر ہے: الاضحیٰ ثلاثة ایام۔ (محلی ص۳۲ ج۷) علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں اسی سند سے امام حاکمؒ نے مستدرک ص۸ ج۴ میں ایک حدیث نقل کی ہے اور اس کی تصحیح کی ہے اور علامہ ذہبیؒ بھی اس کی تصحیح کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جبیرؓ بن مطعم کی مرفوع حدیث ہے: و فی کل ایام التشریق ذبح (مسند احمد ص۸۲ ج۴، دارقطنی ص۵۴۴ ج۲، صحیح ابن حبان ص۶۲ ج۷، سنن الکبریٰ ص۲۹۵ ج۹ اور نصب الرایہ ص۶۱ ج۳ و ص۲۱۲ ج۴ وغیرہ۔)

مسند احمد کی سند کا آخری حصہ یوں ہے: سعید بن عبد العزیز قال حدثنی سلیمان بن موسیٰ عن جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ اور دارقطنی اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی سند یوں ہے سوید بن عبد العزیز عن سعید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیرؓ عن ابیه الخ اور ابن حبان اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی سند یوں ہے: عن سلیمان بن موسیٰ عن عبد الرحمٰن بن ابی حسین عن جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ اور دارقطنی ص۵۴۴ ج۲ اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی ایک سند یوں ہے عمرو بن ابی سلمة نا ابو مُعَید عن سلیمان بن موسیٰ ان عمرو بن دینار حدثه عن جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ سلیمان بن موسیٰ ضعیف ہے۔ قال ابو حاتمؒ محله الصدق و فی حدیثه بعض الاضطراب وقال البخاریؒ عنده المناکیر وقال النسائیؒ لیس بالقوی فی الحدیث وقال ابن عدیؒ روی احادیث ینفرد بها لا یرویها غیره (تہذیب التہذیب ص۲۲۶ ج۴) علاوہ ازیں یہ روایت منقطع بھی ہے۔ سلیمان بن موسیٰ کی لقاء حضرت جبیرؓ سے نہیں ہوئی۔ امام بیہقیؒ

فرماتے ہیں، مرسل (سنن الکبریٰ ص۲۹۵ ج۹) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں: لکن الحدیث منقطع لا یثبت وصلہ (زاد المعاد ص۲۴۶ ج۱) نیل الاوطار ص۱۳۳ ج۵ میں ہے: و یجاب عنہ بان ابن حبانؒ وصلہ وذکرہ فی صحیحہ الخ مگر یہ صرف دفع الوقتی ہے صحیح ابن حبان ص۶۲ ج۲ (طبع الاثریہ سانگلہ ہل) اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی سند یہ ہے سلیمان بن موسیٰ عن عبد الرحمٰن بن ابی حسین عن جبیرؓ بن مطعم.. الخ نصب الرایۃ ص۲۱۲ ج۴ اور التعلیق المغنی ص۵۴۴ ج۲ میں ہے: ورواہ البزار فی مسندہ وقال ابن ابی حسین لم یلق جبیرؓ بن مطعم... الخ اور نصب الرایۃ ص۲۱۳ ج۴ اور التعلیق المغنی ص۵۴۴ ج۲ میں محدث بزار کے حوالہ سے ہے وحدیث ابن ابی حسین ھو الصواب مع ان ابن ابی حسین لم یلق جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ الغرض حضرت جبیرؓ کی اس حدیث کی کوئی سند صحیح اور متصل نہیں۔ عمرو بن ابی سلمۃ کے بارے قال ابن معینؒ ضعیف وقال ابو حاتمؒ یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ وقال العقیلیؒ فی حدیثہ وھم وقال الساجیؒ ضعیف وقال احمدؒ روی عن زھیر احادیث بواطیل. (تہذیب ص۴۴،۴۳ ج۸) اور حدیث ایام تشریق کلھا ذبح. حضرت ابو سعید الخدریؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ سے بھی مروی ہے (سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹) لیکن سند میں معاویۃ بن یحیی الصدفی ہے جو متروک اور پرلے درجے کا ضعیف ہے۔ (تہذیب ص۲۱۹ ج۱۰) امام عبد الرحمٰنؒ بن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: قال ابی ھذا الحدیث موضوع۔ (کتاب العلل ص۳۸ ج۲)۔ حضرت عبد اللہؓ بن عباسؓ سے ان کا اثر یوں منقول ہے: الاضحی ثلاثۃ ایام بعد یوم النحر (سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹) لیکن اس کی سند میں طلحۃ بن عمرو الحضرمی ہے جو متروک اور عند الکل ضعیف ہے۔ (تہذیب ص۲۴،۲۳ ج۵)

مزید بحث کے لیے رسالہ مسئلہ قربانی ملاحظہ کریں۔

بعض ابحاث ومسائل اور حوالوں کے سمجھنے اور ترتیب دینے میں ضرور کوتاہی ہوئی ہوگی۔ اخلاص وانصاف کے ساتھ غلطی بتانے والے کا شکریہ ادا کیا جائیگا۔ انشاء اللہ العزیز۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ وازواجہ واتباعہ وسلم۔

المرتب: العبد العاجز رشید الحق خان عابد

مکتبہ صفدریہ نزد گھنٹہ گھر گوجرانوالہ کی مطبوعات

خزائن السنن
تقریر ترمذی طبع سوم

احسن الکلام
مسئلہ فاتحہ خلف الامام کی مدلل بحث طبع ششم

تسکین الصدور
مسئلہ حیات النبی ﷺ پر مدلل بحث طبع ہفتم

الکلام المفید
مسئلہ تقلید پر مدلل بحث

ازالۃ الریب
مسئلہ علم غیب پر مدلل بحث طبع ششم

راہ سنت
رد بدعات پر لاجواب کتاب

آنکھوں کی ٹھنڈک
مسئلہ حاضر و ناظر پر مدلل بحث

احسان الباری
بخاری شریف کی ابتدائی ابحاث

طائفہ منصورہ
نجات پانے والے گروہ کی علامات

ارشاد الشیعہ
شیعہ نظریات کا مدلل جواب

درود شریف
پڑھنے کا شرعی طریقہ

عبارات اکابر
اکابر علماء دیوبند کی عبارات پر اعتراضات کے جوابات

تبلیغ اسلام
ضروریات دین پر مختصر بحث

گلدستہ توحید
مسئلہ توحید کی وضاحت

دل کا سرور
مسئلہ مختار کل کی مدلل بحث

راہ ہدایت
کرامات و معجزات کے بارہ میں صحیح عقیدہ کی وضاحت

بانی دار العلوم دیوبند
مولانا محمد قاسم دیوبندیؒ کے حالات زندگی اور ان پر اعتراضات کے جوابات

ینابیع
غیر مقلد عالم مولانا غلام رسول کے رسالہ تراویح کا اردو ترجمہ

چراغ کی روشنی
معراج النبی ﷺ کے بارہ میں قادیانی وغیرہ کے اعتراضات کے جوابات

مسئلہ قربانی
قربانی کی فضیلت اور ایام قربانی پر مدلل بحث

عیسائیت کا پس منظر
عیسائیوں کے عقائد کا رد

مقالہ ختم نبوت
قرآن وسنت کی روشنی میں

المسلک المنصور

اتمام البرہان
رد توضیح البیان

حلیۃ المسلمین
داڑھی کا مسئلہ

توضیح المرام
فی نزول مسیح علیہ السلام

آئینہ محمدی
سیرت پر مختصر رسالہ

شوق حدیث
حجیت حدیث پر مدلل بحث

ملا علی قاری
اور مسئلہ علم غیب و حاضر و ناظر

تنقید متین
بر تفسیر نعیم الدین

باب جنت
بجواب
راہ جنت

الکلام الحاوی
سادات کیلئے زکوۃ وغیرہ لینے کی مدلل بحث

مودودی صاحب کا غلط فتوی

تفریح الخواطر
بجواب تنویر الخواطر

چہل مسئلہ
حضرات بریلویہ

عمدۃ الاثاث
تین طلاقوں کا مسئلہ

الشہاب المبین
بجواب
الشہاب الثاقب

اظہار العیب
بجواب اثبات علم الغیب

سماع موتی

چالیس دعائیں

مقام ابی حنیفہؒ

صرف ایک اسلام

حکم الذکر بالجہر

شوق جہاد

اطیب الکلام
ملخص احسن الکلام

انکار حدیث کے نتائج
منکرین حدیث کا رد

مرزائی کا جنازہ اور مسلمان

مولانا ارشاد الحق اثری کا مجذوبانہ واویلا

اخفاء الذکر
ذکر آہستہ کرنا چاہیئے

مطبوعات عمر اکادمی

بخاری شریف
غیر مقلدین کی نظر میں

خزائن السنن
جلد دوم کتاب البیوع

جنت کے نظارے
علامہ ابن القیم کی کتاب حادی الارواح کا اردو ترجمہ

حمیدیہ
فن مناظرہ کی کتاب رشیدیہ کا اردو ترجمہ

امام ابوحنیفہؒ کا عادلانہ دفاع

غیر مقلدین کے متضاد فتوے

انکشاف حقیقت
احناف کا رسول اللہ ﷺ سے اختلاف یا غیر مقلدین کی بد دیانتیوں اور جہالتوں بھری داستان

ایضاح سنت
بجواب
مصباح سنت

وضوء کا مسنون طریقہ
شیعوں کی جانب سے اہل سنت کے وضوء پر اعتراضات کے جوابات

تین طلاقوں کے مسئلہ پر مقالہ کا جواب مقالہ

الدروس الواضحہ فی شرح الکافیہ

مروجہ قضائے عمری بدعت ہے